Pierre Bourdieu

Sobre el Estado

Cursos en el Collège de France

(1989-1992)

ANAGRAMA
Colección Argumentos

Pierre Bourdieu

Sobre el Estado

Cursos en el Collège de France (1989-1992)

Edición de Patrick Champagne, Remi Lenoir,
Franck Poupeau y Marie-Christine Rivière

EDITORIAL ANAGRAMA
BARCELONA

Pierre Bourdieu

Sobre el Estado

Cursos en el Collège de France (1989-1992)

Edición de Patrick Champagne, Remi Lenoir, Franck Poupeau y Marie-Christine Rivière

EDITORIAL ANAGRAMA
BARCELONA

Índice

PORTADA
NOTA DE LOS EDITORES
CURSO 1989-1990
CLASE DEL 18 DE ENERO DE 1990
CLASE DEL 25 DE ENERO DE 1990
CLASE DEL 1 DE FEBRERO DE 1990
CLASE DEL 8 DE FEBRERO DE 1990
CLASE DEL 15 DE FEBRERO DE 1990
CURSO 1990-1991
CLASE DEL 10 DE ENERO DE 1991
CLASE DEL 17 DE ENERO DE 1991
CLASE DEL 24 DE ENERO DE 1991
CLASE DEL 31 DE ENERO DE 1991
CLASE DEL 7 DE FEBRERO DE 19911
CLASE DEL 14 DE FEBRERO DE 1991
CLASE DEL 21 DE FEBRERO DE 1991
CLASE DEL 7 DE MARZO DE 1991
CLASE DEL 14 DE MARZO DE 1991
CURSO 1991-1992
CLASE DEL 3 DE OCTUBRE DE 1991
CLASE DEL 10 DE OCTUBRE DE 1991
CLASE DEL 24 DE OCTUBRE DE 1991
CLASE DEL 7 DE NOVIEMBRE DE 1991
CLASE DEL 14 DE NOVIEMBRE DE 1991
CLASE DEL 21 DE NOVIEMBRE DE 1991
CLASE DEL 28 DE NOVIEMBRE DE 1991
CLASE DEL 5 DE DICIEMBRE DE 1991
CLASE DEL 12 DE DICIEMBRE DE 1991
ANEXOS
RESÚMENES DE LOS CURSOS APARECIDOS EN EL ANUARIO DEL COLLÈGE DE FRANCE
BIBLIOGRAFÍA
NOTAS
CRÉDITOS

NOTA DE LOS EDITORES

Fijar el texto de los cursos impartidos por Pierre Bourdieu en el Collège de France supone cierto número de elecciones editoriales. Estos cursos forman un entramado de textos escritos, comentarios orales, reflexiones más o menos improvisadas sobre su evolución y sobre las condiciones en las que enseñó. En los apuntes de los cursos se mezclan notas manuscritas, extractos de conferencias y anotaciones en los márgenes de libros y fotocopias. Las observaciones de P. Bourdieu sobre las condiciones de acogida de su enseñanza, frente a un público numeroso y muy variado en el gran anfiteatro del Collège de France,[1] muestran que sus cursos no pueden reducirse sólo a las versiones escritas que dejó de ellos, ya que durante su desarrollo podían tomar giros imprevistos, según la reacción que percibía en el auditorio.

Una solución que habría tenido el mérito aparente de la neutralidad y de la fidelidad formal al autor habría sido publicar una transcripción literal y sin pulir del conjunto de los cursos. Pero no basta reproducir la parte oral para que conserve las propiedades de lo oral, esto es, todo el trabajo pedagógico puesto en funcionamiento en cada clase. Y el texto pronunciado ya no es el de la versión «publicada» como se ha podido verificar en los cursos cuyas transcripciones habían sido muy retocadas, incluso totalmente rehechas para transformarlas en artículos aparecidos en revistas científicas. De hecho, la forma elegida explícitamente en los cursos está más cerca de la lógica del descubrimiento científico que de la exposición escrita, perfectamente ordenada, de los resultados de una investigación.

Si bien los editores evidentemente no pueden sustituir al autor después de la desaparición de éste y escribir en su lugar el libro que el autor habría escrito a partir de sus cursos, sí pueden tratar de que las propiedades ligadas a la oralidad de la exposición se conserven lo mejor posible, lo que implica que sean reconocibles y percibidas, y por el contrario, que los efectos propios de la transcripción sean reducidos al máximo. Los editores deben también constatar que esta publicación, sin reemplazar la que habría concebido el autor, tiene que proporcionar toda su fuerza y su necesidad a la

obra que persigue. Por tanto, la transcripción trata de evitar dos escollos, la literalidad y la literariedad. Y aunque Pierre Bourdieu aconsejaba siempre remitirse a sus escritos para comprender lo que decía,[1] aprovechaba también las características de los usos orales y la libertad de expresión que éstos permiten, frente a un público que él sabía en buena medida entregado, para deshacer los sobrentendidos y recuperar la argumentación y la demostración.

En un párrafo de *La miseria del mundo*, titulado «Los riesgos de la escritura», Pierre Bourdieu analiza el paso del discurso oral al texto escrito como una «verdadera traducción o incluso una interpretación».[2] Hay que recordar que «simplemente la puntuación, la colocación de una coma» pueden «determinar el sentido completo de una frase». La edición de los cursos, por tanto, se esfuerza en conciliar dos exigencias contrarias pero no contradictorias: la fidelidad y la legibilidad. Las inevitables «infidelidades», inherentes a toda transcripción (y, en general, a todo cambio de soporte), están sin duda presentes aquí, como en las entrevistas que analizaba P. Bourdieu, la «condición de una verdadera fidelidad», según su expresión.

La transcripción de los cursos en el Collège de France respeta las disposiciones que P. Bourdieu aplicaba cuando revisaba él mismo las transcripciones de sus conferencias o seminarios para su publicación: ligeras correcciones estilísticas, supresión de los residuos del discurso oral (interjecciones, repeticiones, etc.). Se han rectificado algunas oscuridades o construcciones inexactas. Cuando las digresiones están relacionadas con el tema desarrollado, se han colocado entre guiones; cuando suponen una ruptura del hilo argumental, están recogidas entre paréntesis, y cuando son muy largas, pueden convertirse en objeto de toda una parte. La división en partes y en parágrafos, los epígrafes, la puntuación, las notas sobre referencias y llamadas corresponden a los editores, así como el índice de nombres y el de conceptos. Las referencias bibliográficas en nota a pie de página pertenecen a P. Bourdieu y se han completado cuando aparecían insuficientemente reseñadas. Se han añadido algunas para favorecer la comprensión del discurso: explicaciones, llamadas, menciones implícitas o explícitas de textos que prolongan la reflexión. El lector podrá acceder a la lista de artículos, obras y documentos de trabajo en los que se apoyó Bourdieu a lo largo de los cursos en un anexo que se ha reconstruido a partir de sus notas de trabajo y de sus numerosas fichas de lectura.

Una parte del contenido de estos cursos fue preparado y publicado por el propio P. Bourdieu en forma de artículos o capítulos de sus obras. Hemos señalado estos casos en todas las ocasiones. Los resúmenes publicados en el Anuario del Collège de France aparecen tras el conjunto de los cursos.

Para comenzar la edición de los cursos del Collège de France se han elegido los tres años de cursos que versan sobre el Estado porque, como se comprobará en la «Situación del curso» al final del presente volumen,[1] se trata de una pieza esencial pero raramente percibida como tal en la construcción de la sociología de P. Bourdieu. Los siguientes volúmenes completarán la publicación integral de los cursos en los próximos años en forma de libros de temáticas autónomas.

Los editores agradecen a Gabrielle Balazs, Jérôme Bourdieu, Pascale Casanova, Christophe Charle, Olivier Christin, Yvette Delsaut, Paul Lagneau-Ymonet, Gilles L'Hôte, Pierre Rimbert y Gisèle Sapiro sus valiosas indicaciones, que han permitido aclarar algunos pasajes de los cursos, y a Loïc Wacquant, en particular, su cuidadosa relectura.

Curso 1989-1990

CLASE DEL 18 DE ENERO DE 1990

Un asunto impensable. – El Estado como lugar neutro. – La tradición marxista. – Calendario y estructura de la temporalidad. – Las categorías estatales. – Las acciones de Estado. – El mercado de la vivienda individual y el Estado. – La comisión Barre sobre la vivienda.

UN ASUNTO IMPENSABLE

Cuando se trata de estudiar el Estado, debemos estar más en guardia que nunca contra las ideas preconcebidas en el sentido de Durkheim, contra las ideas recibidas, contra la sociología espontánea. Resumiendo los análisis que hice en el transcurso de los años precedentes, en particular el análisis histórico de las relaciones entre la sociología y el Estado, yo indicaba que corríamos el riesgo de aplicar al Estado una idea de Estado e insistía en el hecho de que nuestras ideas, las estructuras mismas de la conciencia con las que construimos el mundo social y este objeto en concreto que es el Estado, tiene muchas posibilidades de ser el producto del Estado. Por un reflejo de método, un efecto del oficio, siempre que me he ocupado de un nuevo tema, lo que hacía me parecía muy justificado, y diré que cuanto más avanzaba en mi trabajo sobre el Estado, más convencido estaba de que, si teníamos una dificultad especial a la hora de pensar sobre este objeto, se debía a que –sopeso mis palabras– era casi impensable. Si resulta fácil decir cosas fáciles sobre este asunto es, precisamente, porque en cierto modo estamos impregnados por el objeto mismo que tenemos que estudiar. Yo había tratado de analizar el espacio público, el mundo de la función pública como un lugar donde los valores desinteresados son reconocidos de manera oficial y donde, en cierta medida, los agentes tienen el interés del desinterés.[1]

Estos dos temas [el espacio público y el desinterés] son muy importantes porque creo que muestran que antes de llegar a una idea correcta de ello –suponiendo que esto sea posible–, tenemos que reventar una serie de

pantallas, de representaciones, siendo el Estado –suponiendo que tenga una existencia– un principio de producción, de representación legítima del mundo social. Si tuviera que apuntar una definición provisional de lo que llamamos «Estado», diría que el sector del campo del poder, que podemos llamar «campo administrativo» o «campo de la función pública», el sector en el que se piensa sobre todo cuando se habla del Estado sin más precisiones, se define por la posesión del monopolio de la violencia física y simbólica legítima. Hace ya varios años[2] rectifiqué la célebre definición de Max Weber, que define el Estado [como el] «monopolio de la violencia legítima»,[3] añadiendo una corrección: «monopolio de la violencia física *y simbólica»*; se podría decir igualmente «monopolio de la violencia física y simbólica legítima», en la medida en que el monopolio de la violencia simbólica es la condición de la posesión del ejercicio del monopolio de la propia violencia física. En otras palabras, esta definición, me parece, justifica la definición de Weber. Pero sigue siendo abstracta, sobre todo si carece del contexto en el que yo la elaboré. Se trata de definiciones provisionales para tratar de proporcionarnos al menos una especie de acuerdo provisional sobre el asunto del que hablo, porque es muy difícil hablar de algo sin precisar al menos de qué se habla. Son definiciones provisionales destinadas a ser adaptadas y corregidas.

EL ESTADO COMO LUGAR NEUTRO

El Estado puede ser definido como un principio de ortodoxia, es decir, un principio oculto que sólo puede advertirse en las manifestaciones del orden público, entendido a la vez como orden físico, como lo contrario del desorden, de la anarquía, de la guerra civil por ejemplo. Un principio oculto perceptible en las manifestaciones del orden público, entendido a la vez en sentido físico y en sentido simbólico. En *Las formas elementales de la vida religiosa*, Durkheim distingue entre la integración lógica y la integración moral.[1] El Estado, tal como se entiende por lo común, es el fundamento de la integración lógica y de la integración moral del mundo social. La integración lógica, en el sentido de Durkheim, consiste en el hecho de que los agentes del mundo social tienen las mismas percepciones lógicas –el acuerdo inmediato que se establece entre personas que tienen las mismas

categorías de pensamiento, de percepción, de construcción de la realidad–. La integración moral es el acuerdo sobre un determinado número de valores. En la lectura que se ha hecho de Durkheim, siempre se ha insistido en la integración moral olvidando lo que me parece su fundamento, esto es, la integración lógica.

Esta definición provisional consiste en afirmar que el Estado es la base de la integración lógica y de la integración moral del mundo social y, por eso mismo, el consenso fundamental sobre el sentido del mundo social que es la propia condición de los conflictos sobre el mundo social. Dicho de otro modo, para que sea posible el conflicto mismo sobre el mundo social, se necesita una especie de acuerdo sobre los territorios de desacuerdo y sobre los modos de expresión del desacuerdo. Por ejemplo, en el campo político, la génesis de este subuniverso del mundo social que es el campo de la alta función pública puede ser contemplada como el desarrollo progresivo de una suerte de ortodoxia, de un conjunto de reglas de juego extensamente impuestas, a partir de las cuales se establece en el interior del mundo social una comunicación que puede ser una comunicación en y por el conflicto. Si ampliamos esta definición, podemos decir que el Estado es el principio de organización del consentimiento como adhesión al orden social, a los principios fundamentales del orden social, que es el fundamento necesario no sólo de un consenso sino de la existencia misma de las relaciones que conducen a un disenso.

Este desarrollo es algo peligroso porque puede parecer que vuelve sobre la definición primera del Estado, la que los Estados dan de sí mismos y que ha sido recogida en algunas teorías clásicas, las de Hobbes o de Locke, según las cuales el Estado es una institución destinada a servir al bien común, y el gobierno, al bien del pueblo. En cierta medida, el Estado sería el lugar neutro o, más exactamente –por emplear la analogía de Leibniz, quien decía que Dios es el lugar geométrico de todas las perspectivas antagonistas–, el punto de vista de los puntos de vista vistos desde arriba, que ya no es un punto de vista, puesto que es en relación con él como se organizan todos los puntos de vista: es capaz de destacar un punto de vista sobre todos los demás. Esta visión del Estado como cuasi Dios subyace en la tradición de la teoría clásica y es el fundamento de la sociología espontánea del Estado que se expresa en lo que a veces se llama la ciencia administrativa, es decir, el discurso que los agentes del Estado producen a

propósito del Estado, verdadera ideología del servicio público y del bien público.

LA TRADICIÓN MARXISTA

A esta representación común que mi definición parece recuperar –verán que en realidad es muy diferente–, toda una serie de tradiciones, en particular, la tradición marxista, opone una representación antagonista, que es una forma de inversión de la definición primaria: el Estado no es un aparato orientado hacia el bien común, es un aparato de contención, de mantenimiento del orden público pero en provecho de los dominantes. En otras palabras, la tradición marxista no plantea el problema de la existencia del Estado y lo resuelve de entrada por medio de la definición de las funciones que éste cumple; de Marx a Gramsci, a Althusser y otros, siempre se ha caracterizado al Estado por lo que hace y por el pueblo por el que el Estado hace lo que hace, pero sin preguntarse sobre la estructura misma de los mecanismos que supuestamente producen lo que lo fundamenta. Por supuesto, se puede insistir más en las funciones económicas del Estado o en sus funciones ideológicas; se habla de «hegemonía» (Gramsci)[1] o de «aparato ideológico de Estado» (Althusser);[1] pero el acento se pone siempre en las funciones y se escamotea la cuestión del ser y del hacer de eso que se denomina Estado.

Es ahora cuando llegan las preguntas difíciles. A menudo se acepta sin discusión esta visión crítica del Estado. Si es fácil decir cosas fáciles sobre el Estado es porque, por posición y por tradición al mismo tiempo (estoy pensando en el famoso libro de Alain, *Le Citoyen contre les pouvoirs)*,[2] los productores y los receptores del discurso sobre el Estado adoptan de buen grado una actitud un poco anarquista, una actitud de revuelta socialmente instituida contra los poderes. Me refiero, por ejemplo, a ciertos tipos de teorías que denuncian la disciplina, las limitaciones, que tienen mucho éxito, incluso están destinadas a un eterno éxito ya que inciden en la revuelta adolescente contra las limitaciones, contra la disciplina y favorecen con respecto a las instituciones una disposición inicial que yo llamo un humor antiinstitucional[3] que es particularmente intenso en ciertos momentos históricos y en algunos grupos sociales. De hecho, se aceptan

dichas teorías sin condiciones, cuando en realidad, en mi opinión, no son más que la inversión pura y simple de la definición ordinaria, tienen en común con esta definición el hecho de reducir la cuestión del Estado a la cuestión de la función, y el de sustituir el Estado divino por un Estado diabólico, el hecho de sustituir el funcionalismo de lo mejor –el Estado como instrumento de consenso, como lugar neutro donde se gestionan los conflictos– por un Estado diabólico, *diabolus in machina*, un Estado que funciona siempre en el sentido que yo llamo «funcionalismo de lo peor»,[4] al servicio de los que dominan, de manera más o menos directa y sofisticada.

En la lógica de la hegemonía, suponemos a los agentes del Estado al servicio no de lo universal y del bien público como pretenden, sino al servicio de los que dominan económicamente y de los que dominan simbólicamente, y al mismo tiempo a su propio servicio, es decir, los agentes del Estado sirven a los que dominan económica y simbólicamente y se sirven a sí mismos al servir. Que viene a explicar lo que hace el Estado, lo que el Estado es, a partir de sus funciones. Creo que este error, digamos funcionalista, que encontramos incluso entre esos estructural-funcionalistas que han sido los althusserianos, quienes, de hecho, están muy cerca de los estructural-funcionalistas de lo mejor –Parsons y sus sucesores–, estaba ya en la teoría marxista de la religión que consiste en describir una instancia como la religión por sus funciones, sin preguntarse cuál es la estructura que cumple esas funciones.

(Una de mis dificultades al tratar de comprender lo que llamamos Estado es que me veo obligado a decir, en lenguaje antiguo, algo que va contra el metalenguaje y a arrastrar provisionalmente el lenguaje antiguo para destruir lo que éste vehicula. Pero si yo utilizara siempre el léxico que trato de elaborar –campo de poder, etc.–, dejaría de ser inteligible. Me pregunto constantemente, sobre todo las vísperas de impartir estas enseñanzas, si podré llegar a decir alguna vez lo que de verdad quiero decir, si es razonable esperarlo... Existe una dificultad muy particular que, en mi opinión, es característica de los discursos científicos sobre el mundo social.)

A modo de síntesis provisional, yo diría que en tanto que el Estado es un principio de ortodoxia, de consenso sobre el sentido del mundo, de acuerdo muy consciente sobre el sentido del mundo, cumple, me parece, algunas de las funciones que le atribuye la tradición marxista. En otras palabras, como ortodoxia, como ficción colectiva, como ilusión bien fundada –retomo la

definición que Durkheim aplicaba a la religión,[1] las analogías entre el Estado y la religión son considerables–, el Estado puede cumplir sus funciones de conservación social, de conservación de las condiciones de la acumulación del capital, tal como dicen algunos marxistas contemporáneos.

CALENDARIO Y ESTRUCTURA DE LA TEMPORALIDAD

Así pues, resumiendo por anticipado lo que les voy a exponer, yo diría que el Estado es el nombre que damos a los principios ocultos, invisibles –para designar a una especie de *deus absconditus*– del orden social y, al mismo tiempo, tanto del dominio a la vez físico y simbólico como de la violencia física y simbólica. Para que se entienda esta función lógica de la integración moral, pondré un sencillo ejemplo que, a mi juicio, muestra lo que he dicho hasta ahora. No hay nada más banal que el calendario. El calendario republicano con sus fiestas ciudadanas, los días festivos, es algo tan trivial que [no le prestamos] atención. Lo aceptamos tal como llega. Nuestra percepción de la temporalidad está organizada en función de las estructuras de este tiempo público. En *Los marcos sociales de la memoria*,[1] Maurice Halbwachs recuerda que los fundamentos de toda evocación de recuerdos hay que buscarlos en lo que él llama los marcos sociales de la memoria, es decir, estas señales propiamente sociales en relación con las cuales organizamos nuestra vida privada. He aquí un buen ejemplo de lo público en el propio corazón de lo privado: en el corazón mismo de nuestra memoria, encontramos el Estado, con sus fiestas ciudadanas, civiles o religiosas, y encontramos los calendarios específicos de diferentes categorías, el calendario escolar o el calendario religioso. Así pues, nos encontramos todo un conjunto de estructuras de la temporalidad social marcada por señales sociales y por actividades colectivas. Las constatamos incluso en el corazón de nuestra conciencia personal.

Podría repetir aquí los análisis antiguos, pero todavía válidos, que proponía Pierre Janet sobre las conductas del relato:[2] es obvio que cuando hacemos un relato que implica una dimensión temporal, cuando contamos una historia, nos guiamos por las divisiones que son ellas mismas el producto de la historia, y que se han convertido en los principios mismos de la evocación de la historia. Halbwachs [señalaba que] dos personas dicen:

«En tal año estaba en sexto, en tal sitio, éramos compañeros de clase...» Si dos sujetos sociales pueden comunicarse el tiempo vivido, es decir, un tiempo que decimos inconmensurable e incomunicable en una lógica bergsoniana, es gracias al acuerdo sobre las señales temporales inscritas a la vez en la objetividad –en forma de calendario de festividades, de «solemnizaciones», de ceremonias de aniversarios–, y en la conciencia, y que están inscritas en la memoria de los agentes individuales. Todo esto está muy relacionado con el Estado. Las revoluciones revisan los calendarios oficiales, «oficiales», lo que quiere decir universales en los límites de una sociedad determinada, por oposición a privados. Nosotros podemos tener calendarios privados, pero incluso éstos se relacionan con los calendarios universales: son muescas en los intervalos señalados por el calendario universal, en los límites de una sociedad. Hagan este divertido ejercicio, vean todos los días festivos de todos los países europeos: las derrotas de unos son las victorias de otros..., los calendarios no son totalmente superponibles, las fiestas religiosas católicas tienen menos peso en los países protestantes...

Existe toda una estructura de la temporalidad y creo que, si un día los tecnócratas de Bruselas quieren hacer cosas serias, tendrán que trabajar inevitablemente en los calendarios. En ese momento se descubrirá que, vinculadas a las fiestas, se dan actitudes mentales muy profundas, a las que la gente tiene gran apego. Se comprobará que estos calendarios, que parecen tan sencillos, están ligados a las conquistas sociales: el 1.o de mayo es una fecha que muchas personas no dejarán pasar fácilmente, la Asunción será una fecha capital para otros. Recuerden el debate que desencadenó el deseo de anular la celebración del 8 de mayo. Compramos todos los años un calendario, por supuesto, compramos un principio de estructuración fundamental que es uno de los cimientos de la existencia social y que posibilita, por ejemplo, que se puedan fijar citas. Lo mismo podemos hacer con las horas del día. Hay consenso y no conozco a ningún anarquista que deje de cambiar la hora cuando pasamos al horario de verano, que no acepte como normal todo un conjunto de cosas que, en última instancia, remiten al poder de Estado tal como lo vemos cuando diferentes Estados están en juego para una cosa aparentemente anodina.

He aquí una de las cosas en las que yo pensaba cuando decía que el Estado es uno de los principios del orden público; y el orden público no es

sólo la policía y el ejército, como sugiere la definición weberiana –monopolio de la violencia física–. El orden público reposa en el consentimiento: el hecho de que nos levantemos a la hora supone que aceptamos la hora. El estupendo análisis, muy intelectual, de Sartre «yo soy libre, puedo no ir a trabajar, tengo la libertad de no levantarme» es falso, aunque muy atractivo. Aparte de dar a entender que todo el mundo es libre de no aceptar, este análisis afirma en el fondo que el hecho de aceptar la idea de la hora es ya algo bastante extraordinario. No todas las sociedades, en todos los países, en todos los momentos, han tenido siempre un tiempo público. Uno de los primeros actos de las burocracias civiles, de los clérigos, históricamente, cuando varias ciudades se federaban o cuando se reunían varias tribus, era la constitución de un tiempo público; los fundadores del Estado, hasta donde podemos llegar estableciendo genealogías por la comparación antropológica, se enfrentaron a este problema. (Cuando se trabaja sobre las sociedades sin Estado, sin eso que llamamos Estado, las sociedades segmentarias, por ejemplo donde hay clanes o conjuntos de clanes, pero no hay ningún órgano central que ejerza el monopolio de la violencia física, ni cárceles, existe, entre otros problemas, el de la violencia: ¿cómo regular la violencia cuando no hay instancia por encima de las familias enzarzadas en una *vendetta?)*

Es una tradición de la antropología acumular calendarios: el calendario agrario de los campesinos, pero también el calendario de las mujeres, de los jóvenes, de los niños, etc. Estos calendarios no se ajustan necesariamente al sentido de nuestros calendarios. Concuerdan en lo principal: el calendario de los juegos de niños, el calendario de los niños, de las niñas, de los adolescentes, de los pastores, de los hombres adultos, de las mujeres adultas –cocina o labores femeninas–, todos ellos concuerdan en lo mayor. Pero nadie ha cogido una hoja de papel –el Estado está ligado a la escritura– para compararlos todos y decir: «Vaya, hay un pequeño desfase, el solsticio de verano con...» Tampoco hay sincronización de todas las actividades. Ahora bien, esta sincronización es una condición tácita para el buen funcionamiento del mundo social; habría que hacer un censo de todas las personas que viven del mantenimiento del orden temporal, que están encargadas de regular la temporalidad.

Si piensan ustedes en textos muy famosos como el célebre libro de Lucien Febvre sobre Rabelais,[1] verán que este período en el que se

constituye lo que llamaremos el Estado revela algunas cosas interesantes en relación con el uso social de temporalidad, la regulación colectiva del tiempo, que consideramos natural, con relojes que suenan poco más o menos a la misma hora, con personas que tienen todas reloj. Esto no es tan antiguo. Un mundo en que este tiempo público no sólo está constituido, instituido, garantizado por estructuras objetivas –calendarios, relojes–, sino también, a la vez, por las estructuras mentales, por personas que quieren tener un reloj y que tienen costumbre de mirarlo, que fijan citas y llegan a la hora. Esta clase de compatibilidad del tiempo, que supone a la vez el tiempo público y una relación pública con el tiempo, es una invención relativamente reciente que se vincula a la construcción de estructuras estatales.

Estamos muy lejos de los «topos» de Gramsci sobre el Estado y sobre la hegemonía, lo que no excluye que quienes regulan los péndulos o quienes se rigen según estos péndulos no sean unos privilegiados frente a los que están menos regulados. Hay que comenzar por analizar asuntos antropológicos fundamentales para comprender el verdadero funcionamiento del Estado. Este desvío, que puede parecer una ruptura con la violencia crítica de la tradición marxista, me parece absolutamente indispensable.

LAS CATEGORÍAS ESTATALES

Podemos hacer lo mismo con el espacio público pero procurándole un sentido diferente a ese bastante trivial que le da Habermas y que todo el mundo repite.[1] Habría que hacer un análisis fundamental de cuál es la estructura de un espacio en el que lo público y lo privado se oponen, en el que la plaza pública se opone a la casa, pero también al palacio. Existen trabajos sobre esta diferenciación del espacio urbano. Dicho de otro modo, lo que llamamos Estado, lo que señalamos confusamente cuando pensamos en el Estado, es una especie de principio del orden público, entendido no solamente en sus formas físicas evidentes sino también en sus formas simbólicas inconscientes, en apariencia muy evidentes. Una de las funciones más generales del Estado es la producción y canonización de las clasificaciones sociales.

No es casualidad que exista una vinculación entre el Estado y las estadísticas. Los historiadores dicen que el Estado comienza con la aparición de los inventarios, de las investigaciones sobre los bienes dentro de la lógica de los impuestos porque, para recaudarlos, hay que saber lo que posee la gente. Parten de la relación entre el inventario –*census*– y el *censor* que elabora los principios de división legítimos, unos principios de división tan evidentes que no son objeto de discusión. Se puede discutir sobre la división en clases sociales, pero no se discute la idea de que hay divisiones. Las categorías socioprofesionales del Insee (Institut National de la Statistique et des Études Économiques), por ejemplo, son típicamente un producto del Estado. Esto no es tan sólo un instrumento que permite medir, que permite a los que gobiernan conocer a los gobernados. Son también categorías legítimas, un *nomos*, un principio de división universalmente reconocido en los límites de una sociedad, sobre lo que no hay discusión; se incluye en el carnet de identidad, en su nómina «nivel 3, índice tanto...». Por tanto, se está cuantificado, codificado por el Estado; se tiene una identidad del Estado. Entre las funciones del Estado se encuentra, evidentemente, la producción de identidad social legítima, esto quiere decir que aunque alguien no esté de acuerdo con estas identidades, tiene que poseer una. Una parte de las conductas sociales, como la rebelión, puede estar determinada por las categorías mismas contra las que se rebela quien se rebela. Se trata de uno de los grandes principios de explicación sociológica: los que tienen dificultades con el sistema escolar están a menudo determinados por sus propias dificultades y algunas carreras intelectuales están totalmente determinadas por una relación desafortunada con el sistema escolar, o sea, por un esfuerzo por desmentir, sin saberlo, una identidad legítima impuesta por el Estado.

El Estado es esa ilusión bien fundada, ese lugar que existe esencialmente porque creemos que existe. Esta realidad ilusoria, pero colectivamente validada por el consenso, es el lugar adonde se nos remite cuando retrocedemos en cierto número de fenómenos: títulos académicos, títulos profesionales o calendario. De retroceso en retroceso, llegamos a un lugar que es el origen de todo esto. Esta realidad misteriosa existe por sus efectos y por la creencia colectiva en su existencia, que es el principio de estos efectos. Es algo que no puede tocarse con los dedos, o tratar como lo hace un agente que procede de la tradición marxista que dice: «el Estado hace

esto», «el Estado hace lo otro». Podría citarles kilómetros de textos con la palabra «Estado» como sujeto de acciones, de oraciones. Se trata de una ficción muy peligrosa que nos impide pensar el Estado. Así pues, como preámbulo, les diría: cuidado, todas las frases que tienen como sujeto el Estado son frases teológicas, lo que no quiere decir que sean falsas en la medida en que el Estado es una entidad teológica, esto es, una entidad que existe a causa de la creencia.

LAS ACCIONES DE ESTADO

Para escapar a la teología, para poder hacer la crítica radical de esta adhesión al ser del Estado que está grabada en nuestras estructuras mentales, podemos sustituir al Estado en los actos que podemos llamar las acciones de «Estado» –entrecomillando «Estado»–, es decir, en acciones políticas con pretensión de causar efecto en el mundo social. Hay una política reconocida como legítima, que tal vez no se cuestiona porque nadie plantea la posibilidad de hacerla de otra manera. Estos actos políticos legítimos deben su eficacia a su legitimidad y a la creencia en la existencia del principio que las basa.

Veamos un ejemplo sencillo, el de un inspector de primaria que va a visitar una escuela. Va a realizar una acción de un tipo muy peculiar: va a inspeccionar. Representa al poder central. En los grandes imperios preindustriales, aparecen cuerpos de inspectores. El problema que se plantea de inmediato es saber qué van a inspeccionar los inspectores. ¿Quién va a vigilar a los vigilantes? Es éste un problema fundamental en todos los Estados. Hay personas encargadas de ir a mirar en nombre del poder; tienen un mandato. ¿Pero quién les da ese mandato? El Estado. El inspector que va a visitar una escuela tiene una autoridad que reside en su persona. [Los sociólogos Philip Corrigan y Derek Sayer escribieron]: *«States state»*,[1] [los Estados hacen] *statements*, el Estado establece, el inspector va a pronunciar un *statement*. He analizado la diferencia entre un juicio insultante emitido por una persona autorizada y un insulto privado.[2] En los boletines escolares, los profesores, olvidando los límites de su cargo, emiten juicios que son insultos; tienen algo de criminal porque éstos son insultos autorizados, legítimos.[1] Si alguien le dice a vuestro hijo, vuestro

hermano o vuestro amigo: «¡Eres idiota!» («idiota», de *idios*, significa peculiar), es un juicio particular lanzado contra una persona particular por una persona particular, por tanto reversible. Pero si es un profesor quien dice, bajo una forma eufemística: «Vuestro hijo es un idiota», eso se convierte en un juicio con el que hay que contar. Un juicio autorizado tiene para él toda la fuerza del orden social, la fuerza del Estado. Una de las funciones modernas del sistema de enseñanza es asignar títulos de identidad social, títulos de la calidad que contribuye en mayor medida a definir la identidad social hoy en día, esto es la inteligencia, en el sentido social del término.[2]

He aquí pues ejemplos de acciones de Estado: son acciones autorizadas, dotadas de una autoridad que gradualmente, por medio de una serie de delegaciones en cadena, remite a un lugar último, como lo es el dios de Aristóteles: el Estado. ¿Quién garantiza al profesor? ¿Qué es lo que garantiza el juicio del profesor? Este retroceso se encuentra en todos los terrenos. Si consideramos los juicios de la justicia, el hecho es todavía más evidente; del mismo modo que si tomamos el atestado de un gendarme, el reglamento elaborado por una comisión o emitido por un ministro. En todos los casos nos encontramos frente a actos de categorización; la etimología de la palabra «categoría» –de *categorein*quiere decir acusar públicamente, con la autoridad pública: «Yo te acuso públicamente de ser culpable»; «Yo certifico públicamente que tú eres agregado en la universidad»; «Yo te categorizo» (la acusación puede ser positiva o negativa); «Yo te sanciono» con una autoridad que autoriza a la vez el juicio y, evidentemente, las categorías según las cuales se constituye el juicio. Porque lo que está oculto es la oposición inteligente/no inteligente; nadie cuestiona la pertinencia de esta oposición. Éste es el tipo de juego de manos que el mundo social produce constantemente y le hace muy difícil la vida al sociólogo.

Así pues, salir de la teología es muy difícil. Pero volvamos a los asuntos en los que hay que llegar a un entendimiento. Estarán de acuerdo conmigo en que los ejemplos que he mencionado son actos de Estado. Tienen en común el ser acciones realizadas por agentes dotados de una autoridad simbólica y provocar efectos. Esta autoridad simbólica, paso a paso, remite a una especie de comunidad ilusoria, de consenso último. Si estos actos obtienen el consentimiento, si la gente se doblega –incluso si se rebelan, su rebelión supone un consentimiento–, significa que, en el fondo, participa

consciente o inconscientemente de una suerte de «comunidad ilusoria» –en expresión de Marx a propósito del Estado–[1] que es la comunidad de pertenencia a una comunidad que se llamará nación o Estado, en el sentido de conjunto de personas que reconocen los mismos principios universales.

Sería necesario reflexionar también sobre las diferentes dimensiones que son propias de estos actos de Estado: la idea de oficial, de público y de universal. He opuesto hace un momento el insulto al juicio autorizado y universal, en los límites de una circunscripción, de una competencia jurídicamente definida, de una nación, de determinadas fronteras de Estado. Este juicio puede pronunciarse abiertamente, en oposición al juicio como insulto, que tiene algo no sólo de oficioso sino también de vergonzoso, tal vez porque no puede ser devuelto. Por tanto, el juicio autorizado está enmarcado en su fondo y su forma. Entre las restricciones impuestas a quienes ostentan la capacidad de emitir juicio oficial está la necesidad de respetar las formas que hacen que el juicio oficial sea verdaderamente oficial. Habría que añadir sobre este formalismo burocrático que Weber lo oponía al formalismo mágico, el que se respeta en una ordalía pronunciando una fórmula mágica («¡Ábrete, Sésamo!»). Para Weber, el formalismo burocrático nada tiene que ver con el formalismo mágico: no hay respeto mecánico, arbitrario, de un rigor arbitrario, sino respeto a una forma que autoriza, porque se conforma según las normas colectivamente aprobadas, de modo tácito o explícito.[2] En este sentido, el Estado está también en la zona de la magia (acabo de mencionar que, para Durkheim, la religión era una ilusión bien fundada), pero se trata de una magia muy distinta de la que solemos imaginar. Querría prolongar la investigación en dos direcciones.

(Cuando se trabaja en un tema del mundo social, uno se encuentra a cada paso con el Estado y los efectos del Estado sin estar necesariamente buscándolos. Marc Bloch, uno de los fundadores de la historia comparada, decía que para plantear los problemas de la historia comparada hay que partir del presente. En su famoso libro sobre la comparación entre el señorío francés y la nobleza rural inglesa, Bloch comienza por la forma de los campos en Inglaterra y Francia y de las estadísticas sobre el porcentaje de campesinos en Francia y en Inglaterra; a partir de esto formula una serie de preguntas.)

Trataré de explicar cómo me he encontrado con el Estado en mi trabajo; a continuación, intentaré describir la génesis histórica de esta realidad

misteriosa. Al describir mejor la génesis, se comprende mejor el misterio, se ve cómo se forman las cosas a partir de la Edad Media, proponiendo ejemplos ingleses, franceses y japoneses. Debería justificarme por el tipo de trabajo histórico que les propongo, un trabajo que plantea enormes problemas que no quiero abordar ingenuamente: las premisas metodológicas ocupan mucho tiempo en relación con la sustancia. Y les diré más: «Nos plantea muchas preguntas y nos da pocas respuestas...»

Los ejemplos que he elegido se inscriben en toda una tradición de reflexión sociolingüística o lingüística sobre la noción de performativo pero, al mismo tiempo, corren el riesgo de quedarse aún en representaciones prefabricadas de lo que hay detrás de los efectos de Estado.[1] Para tratar de proporcionar una idea de estos mecanismos que producen efectos de Estado y a los cuales ligamos la idea de Estado, voy a resumir una investigación que llevé a cabo hace varios años sobre el mercado de la vivienda individual, de la producción y de la circulación de este bien económico de dimensión simbólica que es la vivienda.[2] Querría mostrar, a propósito de este ejemplo muy concreto, de qué forma se manifiesta el Estado. He vacilado mucho antes de decidirme a explicar este ejemplo porque podría dedicar el curso anual a explicar la propia investigación. En cierta medida, el metadiscurso sobre este trabajo que estoy a punto de comenzar es un poco absurdo, puesto que imagino que se conoce con todo detalle... Éstas son las contradicciones de la enseñanza... No sé cómo articular la investigación con su ritmo y sus exigencias, y la enseñanza, que yo me esfuerzo en orientar en el sentido de la investigación.

EL MERCADO DE LA VIVIENDA INDIVIDUAL Y EL ESTADO

Emprendí esta investigación sobre el mercado de la vivienda individual a partir de preguntas bastante banales, bastante triviales, que habitualmente se plantean los investigadores: ¿Por qué hay más propietarios que arrendatarios? ¿Por qué en un determinado momento la gente decide comprar en lugar de alquilar? ¿Por qué categorías sociales que no compraban empiezan a comprar y cuáles son estas categorías sociales? Se dice que globalmente el número de propietarios aumenta pero no se analiza cómo se distribuyen en el espacio social las tasas de crecimiento

diferenciales según las clases. En primer lugar, se debe observar, medir: la estadística está para eso. Formulamos una serie de preguntas: quién compra, quién alquila; quién compra qué, cómo se compra, con qué tipo de préstamos. A continuación, conviene preguntarse: quién produce, cómo se produce. ¿Cómo describir lo que yo llamaría el sector que construye las viviendas individuales? ¿Existen pequeños constructores que hacen una vivienda al año junto a las grandes sociedades vinculadas a enormes poderes bancarios que construyen tres mil viviendas al año? ¿Se trata del mismo mundo? ¿Compiten realmente entre ellos? ¿Cuáles son las relaciones de fuerza? Las preguntas clásicas, por tanto. Las vías de esta investigación han sido muy variadas: entrevistas a compradores –por qué comprar en lugar de alquilar–, observación directa, grabaciones de actos de venta y de negociaciones, contratos entre vendedor y comprador, estudio de los vendedores, de sus estrategias, incluso la audición de las representaciones que los compradores realizan [ante] los vendedores.

Lo que resulta interesante es que, poco a poco, a causa de una especie de regresión impuesta por la propia lógica del estudio, el centro de la investigación se ha desplazado: lo que al principio era un estudio de las transacciones, de las obligaciones que pesan sobre las transacciones, de las condiciones económicas y culturales que determinan la elección, y que consistía en la búsqueda de un sistema de factores que explicaran la elección entre ser arrendatario o convertirse en propietario, y propietario de esto mejor que de aquello, arrendatario de esto mejor que de aquello, este análisis, en efecto, se ha reducido poco a poco hasta tal punto que, en el texto final, representa un 5%, es decir, una decena de páginas. El centro de interés de la investigación se ha desplazado hacia las condiciones institucionales de producción simultánea de la oferta y la demanda de viviendas. Muy pronto se hizo evidente que para comprender lo que sucede en la transacción entre un vendedor particular y un comprador particular –coincidencia aparentemente aleatoria– había que retroceder cada vez más y al final de este retroceso se encontraba el Estado.

Llega un comprador algo cohibido, acompañado de su mujer y sus dos hijos, al Salón de la Vivienda Individual; busca casa. Se le trata con deferencia porque tiene mujer e hijos, es un cliente serio... Si fuera una mujer sola, ya se sabe qué va a decir: tengo que hablar con mi marido; el vendedor, por tanto, no se apresura. A la pareja, en cambio, le dice:

«Siéntense.» Hay que explicar las cosas con todo detalle para demostrar que el Estado está presente. Cuando empecé, no lo hice con la idea de estudiar el Estado: el Estado se me impuso. Para comprender lo que sucedió en este encuentro singular, había que recorrer lo que voy a recordar de forma muy rápida, cuando, en último término, tendríamos que estudiar el Estado francés hasta la Edad Media...

Dos personas hablan: un vendedor algo acelerado que debe, antes de nada, tantear si está ante un cliente serio o no. A partir de una sociología espontánea, que es muy buena, sabe que el comprador más frecuente es la pareja con dos hijos. Tiene que emplear el menor tiempo posible, así pues debe anticiparse. Si vale la pena, si ha determinado que vale la pena, tiene que acelerar el proceso. La comunicación, la estructura de la negociación está muy estandarizada, muy estereotipada; siempre se desarrolla de la siguiente manera: durante unos minutos, empleando toda la artillería que le han proporcionado los amigos o la suegra al prestarle el dinero, el comprador formula algunas preguntas al vendedor para tratar de colocarlo en competencia con los otros posibles vendedores, para obtener información y para averiguar si existen vicios ocultos. La situación evoluciona bastante deprisa; en ocasiones, a la tercera pregunta, el comprador está ya derrotado. El vendedor toma la palabra y de preguntado pasa a preguntador; lleva a cabo un examen en toda regla sobre la capacidad de pago del comprador potencial.

El comprador potencial, evidentemente, se convierte en objeto de una forma de evaluación social; está en juego su identidad en cuanto cliente de la banca. El vendedor utiliza con frecuencia argumentos preparados: es ésta una propiedad de la situación burocrática que suele olvidarse, sobre todo si no se realiza una investigación empírica: si se parte del Estado como lo hacía [Nicos] Poulantzas, no se llegará hasta ahí. El vendedor, frente al comprador, está en una relación totalmente disimétrica. Para el vendedor, el comprador es un número en una serie, ha visto a otros antes y verá a otros después. Cuenta con anticipaciones genéricas sociológicamente fundadas, es decir, con estrategias genéricas ómnibus, que son aplicables porque están validadas por la experiencia. Ante esto, el comprador es alguien que vive una situación única que seguramente no se repetirá. Por una parte está lo repetitivo y por la otra, lo único; quien está en el lado de lo repetitivo se beneficia a la vez de la experiencia que ha acumulado y, además, de la que

han acumulado otros. A veces, también dispone de una experiencia vicaria de tipo burocrático en forma de repertorios de argumentos, de protocolos preparados, de formularios, esto es, de un capital burocrático racional, con información, lo que ya es considerable. Pero si nos detuviéramos ahí, olvidaríamos lo esencial que es que tras él hay una fuerza también considerable: el poder que le confiere el hecho de ser representante de una organización que actúa en nombre de una entidad bancaria; es el delegado de una institución de crédito. Aparentemente vende viviendas; en realidad, vende el crédito que permite comprar la vivienda.

El análisis de discurso que estudia el discurso sin estudiar las condiciones sociales de producción del discurso no entiende nada. (Yo estaba especialmente atento a las condiciones implícitas de la producción de discurso.) Existe definición aparente de la situación: el cliente acude a comprar una vivienda a alguien que vende viviendas y que compite con otros vendedores de viviendas. La definición real se abre paso enseguida: el comprador acude a comprar un crédito para poder comprar una casa. Tendrá la casa que corresponda a su crédito, o sea, a su valor social medido con el rasero del banco. «¿Cuánto vale usted?», ésa es la pregunta que formula el vendedor que está preparado para evaluar el valor social del cliente de la manera más económica posible, en el menor tiempo posible. Detrás está la autoridad del banco que delega en él; en este sentido, el vendedor es un burócrata: ómnibus contra singular, y delegado puesto que le han encomendado una delegación. Puede decir: «está bien», «no está bien», «puede conseguirlo forzando un poco, si hace usted un esfuerzo». Esto le permite transformarse en protector, en experto que da consejos y evalúa capacidades. Detrás de esta estructura de intercambio, hay una relación de fuerza económica y simbólica.

Dicho esto, si se escucha al vendedor, se percibe que existe un tercer nivel en la fuerza del vendedor: no es simplemente un agente privado de un banco privado, es también un agente del Estado, ya que dice: «Tiene usted derecho a... No, eso no puede...» Hay un agente que manipula competencias jurídicas y financieras; tiene una calculadora y calcula sin pausa, es una forma de manifestar su autoridad... Por supuesto, estas situaciones son muy penosas para el cliente, que descubre que está siendo tasado, se trata de su valor social: llega con sueños, se va con una realidad. La cuarta función del vendedor es que el cliente reduzca su inversión. El cliente llega, necesita

tantos metros cuadrados, la luz a la izquierda, etc. El vendedor le dice: «Éste es su valor de mercado, lo que usted vale; según lo que usted vale, ésta es la casa que puede conseguir. Si quiere 200 metros cuadrados, estará a 200 kilómetros del centro de la ciudad; si quiere 100 metros cuadrados, estará a 100 kilómetros.» Los dos parámetros principales de la negociación serán la distancia y la superficie. El vendedor irá diciendo constantemente: «Conseguirá esto..., no conseguirá lo otro... Dado lo que usted tiene, existe el APL [ayuda personalizada para la vivienda] que es una especie de prima destinada a ayudar a la compra de vivienda.»

Vemos que es muy complicado y que no se puede cortar por lo sano diciendo que «la banca está al servicio del Estado» o «el Estado está al servicio de la banca». El vendedor (en las casas Phénix suele ser un antiguo obrero) no tiene un mandato explícito del Estado, ni mandato oficial alguno. No ha sido nombrado vendedor legítimo de casas legítimas por el Estado legítimo, pero va a actuar como agente del Estado y dirá: «Yo conozco los baremos, le digo a qué tiene derecho; tiene usted dos hijos, por tanto le corresponde tal vivienda.» Así pues, se nos remite al principio de producción de las ayudas para la vivienda. ¿Cómo se producen? ¿Por quién? ¿En qué condiciones? ¿En qué nivel? También se nos remite al principio de producción de reglas que rigen la gestión del crédito. Por ejemplo, en los años sesenta, cuando se inventó el crédito personalizado, volvemos a encontrarnos con el problema de la evaluación del comprador por parte del vendedor. El crédito personalizado se concede no en función de la posesión de bienes visibles, sino en función de lo que los economistas llaman los ingresos permanentes: lo que se evalúa es lo que usted vale en el transcurso de su vida. Es bastante fácil de calcular, sobre todo si se es funcionario. Si se tiene una carrera de funcionario, se puede calcular lo que vale, es decir el total del dinero que se ganará a lo largo de la vida. Detrás de esta evaluación, hay toda una estructura jurídica, las reglas que rigen el crédito y las reglas instituidas que rigen las ayudas al crédito.

Esta negociación terminará o no en un contrato que yo he llamado «contrato bajo coacción», porque es un documento forzoso y los usuarios creen negociar cuando, en realidad, las cartas están jugadas de antemano, y se puede prever las dimensiones de la casa que conseguirán. Para comprender este juego, aparentemente libre, que se desarrolla durante la negociación, hay que remontarse a toda la estructura jurídica que sostiene lo

que podemos llamar la producción de la demanda. Si las personas que no tienen bienes inmuebles, ni mucho dinero para las primeras inversiones (el caso de los obreros cualificados, de los obreros especializados, de todos los que hacen que se hable hoy de endeudamiento), pueden acceder al sueño de la propiedad, es porque otras personas que podríamos designar bajo la categoría de Estado, bajo ciertas condiciones, han producido toda una serie de facilidades.

LA COMISIÓN BARRE SOBRE LA VIVIENDA

Por el lado de la oferta, me encuentro con el mismo problema. En los años setenta hubo una especie de *boom*; las empresas construyeron muchas viviendas individuales por medio de procedimientos industriales, en serie, apoyándose en la banca para garantizar al mismo tiempo las empresas y proporcionarles los medios de producción. Podemos preguntarnos cómo consiguieron entrar en el mercado y triunfar, dado que, por razones históricas, las tendencias dominantes en materia de viviendas son las de casas construidas a mano por albañiles, una por una... La pregunta nos lleva a las instancias centrales. Un movimiento de reforma en los años 1970-1973 puso en funcionamiento comisiones y comités, cuyo representante más significativo fue la comisión Barre.[1] Las regulaciones que regían la ayuda al ladrillo –que ayudaba esencialmente a los constructores– se transformaron en ayuda a la persona –que ayudaba esencialmente a los compradores.

Me he dedicado a estudiar el universo de quienes tienen algo que decir en este conjunto de decisiones. No me he planteado las preguntas tradicionales del tipo: ¿qué es el Estado? ¿Se ha servido del Estado la gran banca para imponer una política favorable al desarrollo de un determinado tipo de propiedades que permite vender a crédito solicitando el crédito para su desarrollo? ¿Quién sirve a quién? Por el contrario, para comprender la génesis de estas regulaciones que operan incluso en el vendedor común, me he preguntado cuáles eran los agentes que actuaban. He establecido el universo de agentes que actúan a partir de datos objetivos que son sus características (¿es eficiente el director de la construcción del Ministerio de Finanzas? ¿Es eficiente el director de Asuntos Sociales que, a través del Estado, puede proporcionar préstamos a los ciudadanos?). También a partir

de informaciones estatutarias (¿tal agente del Estado tiene como función intervenir?, ¿es un enviado, como el inspector para inspeccionar, para decidir si habrá o no crédito?). Por ejemplo, hay que tener en cuenta, evidentemente, las direcciones departamentales de equipamiento y el Ministerio de Fomento: me he fijado en personas cuya definición oficial era tal que podían ser consideradas a priori agentes, confrontando esto con lo que podían decir unos informadores según el método de la reputación (¿ha sido importante Zutano?). Me he encontrado con altos funcionarios, banqueros (con frecuencia habían sido algunos años antes altos funcionarios). De ahí el problema: ¿dónde está la frontera? Esta famosa articulación entre el Estado y la banca o las grandes industrias se realiza a menudo por medio de estas personas, pero bajo formas que no son en absoluto las que describe la teoría como sus funciones. Así pues, descubro altos funcionarios de Economía, Obras Públicas, Fomento, alcaldes de las grandes ciudades, representantes de asociaciones y de las HLM *(habitation à loyer modéré*, viviendas de renta controlada), agentes sociales que tienen intereses en estos asuntos, para quienes supone una apuesta, para quienes vale la pena luchar por ello, personas que están dispuestas a morir por la ayuda al ladrillo.

Ahora se trata de averiguar cuáles son los principios con los que funciona este universo: ¿estará el Estado por una parte y las colectividades locales por otra? Eso es lo que comúnmente se cree. Según la sociología espontánea que está en la conciencia de todos los altos funcionarios, existe lo central y lo local. Nos topamos aquí con una de las categorías medulares de toda una sociología: central/periférico, central/local... Esto cuela sin problemas bajo forma de taxonomía. Lo central es el Estado. Es la visión que tienen de sí mismos: tienen intereses más generales, por oposición a los que son locales, particulares, siempre sospechosos de ser portavoces de lobbies, como de las HLM, por ejemplo. Son individuos que tienen su historia, su trayectoria, se han paseado por el espacio que trato de establecer, han ocupado sucesivamente diversas funciones, llevan en su habitus y, por tanto, en su estrategia todo su itinerario anterior. Este espacio, al que le supongo una estructura, no se ha hecho de cualquier manera. Por medio del análisis estadístico, intento separar la estructura tal como aparece, tomando el conjunto de agentes pertinentes y el conjunto de propiedades pertinentes.

Podrían preguntarme ustedes cuáles son los criterios empleados. El primero es tomar en consideración a los agentes pertinentes porque tienen algo que ver con este problema y algo pueden en este problema; tienen el poder específico que permite ser eficiente, producir efectos. El segundo es tener en cuenta las propiedades pertinentes, es decir, las propiedades que hay que poseer para ser eficiente en este campo. Estamos en el «campo hermenéutico», según dicen sabiamente los alemanes: ¿cómo se determina esto? Se determina a tientas, porque es el objeto mismo de la investigación, en pruebas sucesivas. Se determina las propiedades que lo hacen eficiente. Por ejemplo, el hecho de ser inspector de Hacienda es muy importante, o el hecho de ser ingeniero de minas o de caminos. A partir de estas propiedades de eficiencia, construí el espacio objetivo, la estructura de este espacio, que podríamos llamar el equilibrio de fuerzas o la división en campos. Hay, pues, un espacio complejo con divisiones.

Después elaboré una crónica de estas reformas; entrevisté a informadores elegidos, evidentemente, entre los que habían desempeñado un papel eminente en la empresa –los buenos informadores son los que están informados y para estar informados hay que estar dentro–, personas que habían participado en las comisiones, que sabían explicar cómo fueron elegidos los miembros de las comisiones, un hecho definitivo... Se puede determinar lo que saldrá de una comisión a partir de la composición de dicha comisión. Reconstruí la crónica, como haría un historiador, de lo que sucedió durante el proceso que llevó a la elaboración del reglamento cuyos efectos veo entre los vendedores de bienes. Me refiero al conjunto de acontecimientos pertinentes, y sólo a ésos, es decir, a lo que hay que saber para comprender. En otras palabras, no se trata de una exposición exhaustiva formal, se trata de dar cuenta de los acontecimientos capaces de dar cuenta de sí mismos.

(Esto no quiere decir forzosamente que un historiador, al dar fiel cuenta de los acontecimientos que permiten dar cuenta de sí mismos, se dé cuenta siempre de los principios a partir de los que selecciona los acontecimientos. Marc Bloch hablaba de oficio de historiador:[1] es un habitus a partir del cual se pueden manejar selecciones metódicas, sin que éstas se constituyan en método explícito. Recurrir a la historia es muy útil: el hecho de presentarse como historiador me permitía obtener informaciones que me habrían sido negadas como sociólogo.)

Yo había aventurado la hipótesis de que las estructuras eran relativamente invariadas: al estudiar las estructuras de hace veinte años, estudiaba las estructuras actuales. Así pues, preparo el informe; después presento la estructura del espacio en el que ha sucedido lo que cuento en el informe, con nombres propios y las propiedades que poseen estos nombres propios. He aquí la estructura del espacio de los agentes que han producido esta historia.[2] ¿Esta estructura la hace inteligible? Estoy asombrado de ver hasta qué punto la estructura del campo de fuerzas, la distribución de los campos, daba cuenta de las oposiciones de las que hablo. Vemos grosso modo que el lugar donde se origina esta regulación –«regulación» que es una palabra de Estado– es un espacio estructurado en el que hay representantes del campo administrativo, de los altos funcionarios y de los representantes del campo económico y del campo político local, de los ayuntamientos... Por tanto, aparece una primera oposición.

Segunda oposición: dentro del campo administrativo, se da una oposición entre los que están del lado del Ministerio de Economía y de los que están del lado del Ministerio de Fomento, la parte técnica. Esta oposición es muy interesante. La apuesta está entre los que prefieren la ayuda al ladrillo, o sea, una forma más bien estatal de apoyo a la vivienda, una forma colectiva, colectivista (por ejemplo, el apoyo a las HLM, a las construcciones colectivas), y los que prefieren una ayuda liberal, personal, personalizada, personalista, giscardiana. Por parte del sector administrativo, encontramos una oposición entre los que están del lado de lo estatal y los que están del lado de lo liberal. Se opone Estado a libertad, Estado a mercado, pero si se encuentra el mercado en el Estado, el asunto se complica... Podemos preguntarnos por qué los ingenieros de caminos están del lado del Estado, de lo colectivo y del colectivismo. Son técnicos, no demasiado sospechosos... Ahora bien, están del lado de lo social, de lo colectivo, del pasado, de la conservación, contra los liberales que quieren hacer una reflexión liberal, anticipándose a la suerte posterior de la política.

Entre las teorías neomarxistas del Estado, una de ellas, desarrollada por el alemán Hirsch, insiste en el hecho de que el Estado es el lugar de la lucha de clases, que el Estado no es simplemente el instrumento de la hegemonía de la clase dominante.[1] En el seno del Estado, hay personas que apoyan el lado liberal o, por el contrario, el lado estatal. Es un gran territorio de enfrentamiento. Si traducimos esto a términos de división política,

tendremos a los socialistas de una parte y a los liberales de la otra. Creo que para comprender esta oposición hay que referirse a la historia de los cuerpos que hemos considerado y al interés que los cuerpos correspondientes (los ingenieros técnicos y los inspectores de Hacienda) tienen por una u otra política. Para comprender el interés de los cuerpos técnicos por una actitud que podríamos llamar «progresista», hay que suponer que manifiestan un interés de cuerpo ligado a posiciones progresistas. No defienden una posición progresista porque sean progresistas, sino porque pertenecen a un cuerpo que está ligado a una forma de regulación progresista. Una vez que una «conquista social» se ha inscrito en una institución de Estado, podemos estar seguros de que el cuerpo constituido cuya existencia está vinculada a la perpetuación de esa cosa (Ministerio de Asuntos Sociales) defenderá dentro del cuerpo del Estado esta conquista social, aunque los beneficiarios hubieran desaparecido y no quede ya nadie para protestar. Estoy planteando una paradoja, pero creo que es importante.

Dicho de otro modo, el Estado no es un bloque, es un campo. El campo administrativo, como sector particular del campo del poder, es un campo, es decir, un espacio estructurado según las oposiciones ligadas a formas de capital específicas, a intereses diferentes. Estos antagonismos, cuyo lugar es dicho espacio, tienen que ver con la división de las funciones organizativas asociadas a los diferentes cuerpos. La oposición entre ministerios recaudadores y ministerios gastadores o sociales forma parte de la sociología espontánea de la alta función pública; mientras existan ministerios sociales, habrá cierta forma de defensa social. Mientras haya un Ministerio de Educación, habrá una defensa de la educación que será en gran medida autónoma en relación con las características de quienes ocupan estas posiciones.

Tercera oposición: en mi memoria, a través de los índices objetivos y a través de los informadores, veía aparecer héroes, personajes de los que se decía que son los autores de esta revolución burocrática. Me dije: ¿qué estoy estudiando aquí? Estoy estudiando una revolución específica, es decir, una revolución burocrática, el paso de un régimen burocrático a otro. Trato con revolucionarios específicos. Al estudiar quiénes son estas personas, tal vez podría responder a la pregunta: ¿qué hay que ser para hacer la revolución burocrática? Porque se da el caso de que, milagrosamente, el

tercer factor aísla a estas personas y, en la práctica, a todos los designados como revolucionarios por indicadores objetivos y por indicadores de reputación, y sólo a ésos. ¿Qué características tienen estas personas? Están muy desperdigadas, se encuentran por todas partes. Tienen en común características muy sorprendentes: una gran tradición burocrática –a menudo son hijos de altos funcionarios, forman parte de la gran nobleza del Estado, acumulan blasones de nobleza burocrática–. Me inclinaría a pensar que, para hacer una revolución burocrática, hay que conocer bien el aparato burocrático.

¿Por qué Raymond Barre fue designado presidente de la comisión que desempeñó un papel decisivo? Se puede hacer una sociología de los individuos (sociológicamente construidos) y de lo que hacen en situaciones muy particulares.[1] Estos héroes revolucionarios, estos innovadores que constituyen dicha vanguardia burocrática, tienen características muy sorprendentes: acumulan propiedades muy improbables en el universo. Se trata de personas que están en el sector técnico, politécnico, pero que han hecho econometría y que han estudiado ciencias políticas. Doblan su capital burocrático ordinario con un capital técnico, teórico; pueden impresionar a los políticos calculando los costes y beneficios de las diferentes fuerzas políticas. O bien son inspectores de Hacienda, que han transgredido el tabú presidiendo las comisiones HLM. Robert Lion, actualmente presidente de la Caisse des dépôts, realizó un acto de derogación, considerado en el medio como muy extravagante: fue de lo más alto a lo más bajo del espacio estatal y burocrático; es un personaje híbrido, ambiguo.[1]

Esta historia explicativa, esta sociogénesis era indispensable para comprender lo que sucede en la relación entre un vendedor y un comprador, para comprender la evolución de las estadísticas de la propiedad, el hecho de que los propietarios siempre tengan en cuenta los espacios sociales elaborados en *La distinción* (la derecha del espacio social está constituida por los poseedores de capital económico más que cultural).[2] El gran envite del acceso a la propiedad se ha lanzado desde la izquierda del espacio social, entre personas que tienen más capital cultural que económico. Es ahí donde las tasas de crecimiento han sido más fuertes. Puedo encontrar en el nivel político la fórmula política astuta e ingenua al mismo tiempo que ha inspirado a los responsables de esta política: «Vamos a ligar al pueblo al orden establecido por medio del vínculo que supone la propiedad.» Esto se

ha dicho explícitamente en los escritos de Valéry Giscard d'Estaing, y en todos los que arropan reformas como ésas. En la crónica, hay todo un trabajo profético de conversión, de personas que escriben artículos, que elaboran modelos matemáticos, que se valen de todos los instrumentos de persuasión. En las sociedades modernas, las matemáticas se han convertido en un gran instrumento de persuasión política. Estas personas tienen una intención política que reposa sobre una filosofía: la vinculación al orden social pasa por la adhesión a la propiedad, y lograr que la izquierda del espacio social se adhiera al orden establecido es operar un cambio considerable. Para comprender ciertos cambios del universo político francés, es tan importante pasar por políticos de la vivienda como por los discursos de Jean Daniel (del *Nouvel Observateur)* o por el discurso del partido comunista que, por el contrario, puede estar determinado por estos cambios.

Se comprende cómo, a partir de un programa político esgrimido por ciertos individuos, se ha creado una normativa eficiente que rige la demanda, la oferta, el mercado, y construye todas las piezas del mercado. Una de las funciones del Estado es construir mercados.

¿Cómo se aplicó después esta regulación? ¿Cómo la llevaron a cabo los agentes sociales sobre el terreno en los departamentos, en las ciudades? Recuperamos las actas, los *statements* de los que antes hablaba: la licencia de edificación, la concesión de un trato preferencial, excepciones, permisos. Algunas normativas determinan que los techos deben superar los 20 centímetros y no más. Es algo completamente arbitrario. Los arquitectos dicen: «Es imposible, ¿por qué no 25 centímetros, por qué no 23?» Esta arbitrariedad genera una forma específica de provecho burocrático, tanto para aplicar la normativa de manera muy estricta y después relajarla, como para derogarla. Esta dialéctica, que yo llamo dialéctica del derecho y del trato preferencial,[1] termina en el soborno y en el «negocio». Vemos la gestión del Estado en manos de los depositarios de este poder.

He dado un pequeño salto atrás hacia la causa histórica inmediata. Para comprender este momento histórico que explica otro momento histórico, hay que volver atrás. ¿En qué consiste esta historia? ¿No será la historia del campo administrativo –habría que hacer la de todo el Estado– una serie de cortes como los que he hecho para cada norma dictada por el Estado? (Nos intimida decir «el Estado...». Ya no puedo construir una frase empezando

por «el Estado...».) He tomado como ejemplo la ayuda a la vivienda. Habría que hacer lo mismo con la Seguridad Social. Cada momento, para ser completamente inteligible, requiere el conocimiento de todos los momentos anteriores. Para comprender la complejidad de un cuerpo técnico, hay que saber que los cuerpos técnicos fueron creados en tal año, en Francia, que se constituyeron a escala local, después a escala nacional... Por desgracia, en las ciencias sociales nos enfrentamos a un problema que consiste en elaborar programas imposibles. Quizá el mayor mérito de lo que voy a hacer sea, precisamente, elaborar un programa de investigación imposible.

CLASE DEL 25 DE ENERO DE 1990

Teoría y empiria. – Comisiones estatales y escenografías. – La construcción social de los problemas públicos. – El Estado como punto de vista de los puntos de vista. – El matrimonio oficial. – Teoría y efectos de teoría. – Los dos sentidos de la palabra «Estado». – Transformar lo particular en universal. – El obsequium. *– Las instituciones como «fiduciario organizado». – Génesis del Estado. Dificultades de la empresa. – Paréntesis sobre la enseñanza de la investigación en sociología. – El Estado y el sociólogo*.

TEORÍA Y EMPIRIA

Vuelvo brevemente sobre la última clase para insistir en el contraste, que quizá habrán observado ustedes, entre las dos partes de la misma. En la primera parte traté de exponer algunos enunciados generales referidos al Estado, y en la segunda presenté una especie de descripción esquemática y acelerada de un trabajo de investigación sobre un determinado aspecto de la acción del Estado que acabo de terminar. Entre los indicadores con que cuento para conocer el grado de atención selectiva y la receptividad de los alumnos hay uno importante: el nivel de toma de apuntes. He observado que, durante la segunda parte, la toma de apuntes bajaba considerablemente. Puedo achacarlo a la calidad de la explicación, pero creo más bien que se debe a que yo les hablaba de cosas que ustedes han considerado menos dignas de ser anotadas. Eso constituye un problema porque, en mi opinión, la segunda parte era la más importante, la más digna de ser anotada. El hecho de que yo haya contado las cosas de manera más acelerada era ya una reacción anticipada a su receptividad porque, en realidad, yo habría podido dedicar todas las clases de este curso a este trabajo y a explicar con todo detalle desde el análisis a los métodos que he empleado.

Si vuelvo a este asunto es porque plantea un problema fundamental que también se me plantea a mí. Es muy difícil articular mentalmente, mantener

unidos, la descripción, el análisis de un Estado tal como se puede observar hoy en día, con enunciados generales sobre el Estado. Creo que si la teoría del Estado, en el estado de deterioro en que se encuentra, al menos en mi opinión, puede perpetuarse, es porque se pasea por un mundo independiente de la realidad. Los teóricos, sean de tradición marxista o neofuncionalista, pueden discutir hasta el infinito precisamente porque esta conexión con las cosas del mundo real, de la vida cotidiana, no se produce y hay una especie de *epojé*, como dirían los fenomenólogos, de dejar en suspenso cualquier referencia a lo que está sucediendo, lo que hace posible el debate llamado «teórico». Desafortunadamente, este estado de la teoría se ve reforzado por las expectativas sociales. En todas las disciplinas, la teoría se coloca por encima de la empiria, de la experiencia. Cuanto más famosos se hacen los científicos más «teóricos» se vuelven. En la vejez, todos los estudiosos se convierten en filósofos, sobre todo si reciben un Premio Nobel... Estas consideraciones muy generales son importantes porque forman parte de los obstáculos para el progreso de la ciencia social y, entre otras, de la comunicación de resultados del trabajo científico en las ciencias sociales.

Vuelvo sobre esta dualidad. Soy tan consciente de la dificultad de transmitir lo que voy a transmitir que me debato constantemente entre las estrategias de comunicación (¿cómo diré lo que tengo que decir?) y los imperativos de la coherencia de lo que tengo que comunicar. La contradicción entre ambas puede provocar a veces lo que llamo vericuetos extraños que, sin duda, me molestan tanto como a ustedes. En el caso que nos ocupa, me pregunto sobre la articulación entre estos dos niveles, y no estoy seguro de poder responder del todo. Pero creo que, cuando les invito a mantenerse atentos a esta dificultad, les señalo una dificultad que surge también en ustedes si se interesan en el Estado, o si trabajan en algo relacionado con el Estado.

COMISIONES ESTATALES Y ESCENOGRAFÍAS

Para intentar articular un poco los dos niveles, voy a retroceder a un punto que he tocado muy rápido, de pasada: la idea de comisión. Les he dicho que la comisión es algo muy extraño, es una forma de organización social que plantea muchos problemas. En primer lugar, se trata de una

invención histórica, una invención inglesa cuya genealogía podemos rastrear. En su origen, se llamaba «comisión real»: un conjunto de personas delegadas del rey, comisionadas para cumplir una misión socialmente reconocida, importante, en un problema considerado por lo general también importante. Había dos actos subyacentes en la constitución –la palabra es importante y para tomar en sentido fuerte– de una comisión: en primer lugar, el nombramiento, la designación –si hay un acto del Estado, se trata de nombramientode un conjunto de personas reconocidas como habilitadas, socialmente designadas para realizar una función determinada; después, la designación de un problema digno de ser tratado por personas dignas de tratar los problemas públicos. El problema público es un problema que merece ser tratado públicamente, oficialmente. Habría que reflexionar sobre esta noción de «público», es decir, sobre lo que es digno de presentarse ante todos. Obviamente, la crítica social tiende siempre a buscar lo que está detrás de este público. Existe una visión espontánea entre los agentes sociales, a menudo constituida en postura sociológica, que podría llamarse teatral, que se encuentra en Goffman,[1] quien ha [elaborado], acerca de las interacciones entre las personas, esta visión espontánea que tenemos: ellas representan la comedia; una parte representa la comedia y la otra es el público, buen público o mal público. Esta visión teatral de las interacciones se puede aplicar al mundo teatral por excelencia, el del teatro del Estado, el mundo de lo oficial, de la ceremonia oficial, por ejemplo, de la ceremonia del derecho. Un gran historiador inglés ha estudiado a fondo la ceremonia del derecho inglés, y el papel fundamentalmente eficiente de este ceremonial que no es tan sólo un fin en sí mismo, sino que, en cuanto ceremonial, actúa haciéndose reconocer como legítimo.[2]

Así pues, estas comisiones públicas son escenografías, operaciones que consisten en sacar a escena a un grupo de personas destinadas a representar una especie de drama público, el drama de la reflexión sobre los problemas públicos. Las comisiones de sabios que se nos proponen constantemente merecen un estudio. Si adoptamos este punto de vista teatral, reductor, acabamos por decir: «Así pues, está el escenario, los bastidores y yo, sociólogo, que soy astuto, les voy a mostrar los bastidores.» Digo a menudo –es importante para aquellos de ustedes que son sociólogos– que una de las motivaciones inconscientes que llevan a convertirse en sociólogo es este placer de descubrir la trastienda, la parte de atrás del escenario. Para

Goffman, es bastante obvio: se trata de la visión de alguien que está detrás de un mostrador de tendero y contempla las estrategias del tendero y del cliente. Veamos la magnífica descripción de lo que sucede en un restaurante: los camareros cruzan la puerta y adoptan una determinada actitud que cambian en cuanto vuelven a cruzar la puerta en sentido contrario... Esta descripción del mundo social como teatro es irónica por definición; consiste, en el sentido estricto de la palabra, en decir: «El mundo no es lo que creen, no sean ingenuos...» Y cuando se es joven, gusta ser astuto y, sobre todo, sentirse astuto; es muy agradable desmitificar las apariencias.

Esta visión podría corresponder a la sociología espontánea del sociólogo medio-académico, por hablar como Pascal. Este medio-académico dice: el mundo es un teatro y esto se aplica muy bien al Estado. (Temo que hayan entendido mi análisis de este modo.) Digo: el Estado es una ficción jurídica, por tanto no existe. La visión dramatúrgica del mundo social descubre algo importante: una comisión es una farsa. La visión [tipo] *Canard enchaîné* de la comisión es cierta en determinados niveles. Es deber del sociólogo conocer cómo está compuesta una comisión: quién ha elegido a los miembros y por qué, quién le pide a Zutano o Mengano que sea presidente, qué propiedades poseía, cómo se ha llevado a cabo la cooptación, si están echadas las cartas por el simple hecho de definir a sus miembros. Todo esto está muy bien y forma parte del trabajo. Por otra parte, a menudo es muy difícil hacerlo de forma que se pueda publicar y, por tanto, que los participantes puedan refutarlo públicamente. [...]

Sin embargo, esta empresa, a pesar de su aspecto legítimo, se arriesga a dejar escapar algo importante. La comisión es una invención organizativa, puede citarse incluso cuándo fue inventada. Es como una invención técnica, pero de un tipo muy peculiar. El Estado se sitúa del lado de estas invenciones, una invención que consiste en reunir a las personas para que, organizándose de esta manera, hagan cosas que no harían si no estuvieran organizadas así. Espontáneamente, nos olvidamos de la existencia de este tipo de técnica. En este momento están en curso numerosas investigaciones sobre los efectos de la introducción de la informática en la oficina, pero nos olvidamos de explicar cómo ha cambiado el mundo burocrático la invención de la circular; o cómo ha cambiado el universo burocrático, en una etapa mucho más temprana, la transición de una costumbre oral a un

derecho escrito. Entre las técnicas de organización, rara vez las invenciones tienen una palabra vinculada, un nombre propio: se conservan los nombres de los inventores científicos, pero no se recuerdan los nombres de los inventores burocráticos. Por ejemplo, el crédito personalizado es una invención organizativa muy compleja.

La comisión es una invención histórica que funciona y, si seguimos usándola –lo que yo llamo funcionalismo mínimo–, será porque cumple algunas funciones. La palabra funcionalismo es uno de esos conceptos que sirven de insulto, por tanto muy poco utilizable científicamente. Digo tan sólo –es algo que se puede acordar como sociólogo– que una institución que se utiliza constantemente a lo largo del tiempo se merece la hipótesis de que tiene una función, que hace algo. Esta invención organizativa que es la comisión produjo un efecto considerable, que lleva a olvidar la visión dramatúrgica de la institución: crea los efectos simbólicos producidos por la escenografía de lo oficial, de la conformidad oficial a la representación oficial. Me explico. ¿Cuál es el papel de la comisión Barre de la que hablé la última vez? Elabora una nueva definición de un problema constituido como público, en este caso el derecho a la vivienda, que a su vez sería susceptible de un análisis histórico. Obviamente, uno de los preceptos elementales de la sociología, tal como yo la concibo, consiste en no tomar nunca un problema como tal, sino en ver que los problemas crean problemas, por lo tanto, hay una génesis histórica de los problemas. Habría que preguntarse sobre el derecho a la vivienda, cuándo y cómo apareció, quiénes fueron los filántropos que lo decidieron, qué intereses tenían, en qué espacio vivían, etc.

Tenemos que admitir que el problema existe y decir: esta comisión trata públicamente este problema público y se impone como misión proporcionar una solución publicable. Habrá un informe oficial que será presentado oficialmente con una autoridad casi oficial. Un informe no es más que un discurso común, pero un discurso performativo, que se envía a quien lo ha solicitado y que, al encargarlo, le ha concedido por anticipado una autoridad. El redactor del informe es alguien que escribe un discurso de autoridad porque ha sido autorizado, discurso de autoridad del que le autorizó al encargárselo y al darle el mandato por anticipado. Este informe es un informe históricamente determinado que se debe analizar en cada caso según la relación de fuerzas entre el mandante y el mandado; según la

capacidad de ambas partes para hacer uso del informe: ¿disponen los comisionados de fuerzas estratégicas suficientes para servirse de la comisión y de todo lo que estaba implícito en la misión que se les encomendó para hacer respetar los resultados de su comisión? ¿Tienen la intención y la capacidad? Hay todo un trabajo empírico para hacer en cada ocasión, lo que no significa que el modelo no siga siendo verdad. El modelo está ahí para invitar a estudiar las variaciones de los parámetros.

LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE LOS PROBLEMAS PÚBLICOS

Así pues, estas personas elaboran una nueva definición legítima de un problema público, presentan una nueva forma de proporcionar a los ciudadanos los medios de satisfacer lo que se les ha otorgado como un derecho, esto es, la necesidad de vivienda. El problema se plantea de la misma manera que si se tratara de drogas o del problema de la nacionalidad: ¿quiénes tienen derecho a votar en las elecciones municipales? ¿Quién puede ser sancionado? Joseph Gusfield realizó un estudio en torno a los debates sobre la relación entre el alcohol y los accidentes automovilísticos.[1] Se sitúa en una problemática conocida en Estados Unidos como «constructivista». Es parte de los que insisten, en la tradición de Schütz[2] y de algunos psicólogos norteamericanos como Mead,[3] en el hecho de que los agentes sociales no toman el mundo social como un hecho, sino que lo construyen. Por dar una idea muy sencilla de esta tesis, se trata de rehacer las operaciones de construcción que los agentes sociales operan para construir sus interacciones o los informes semiformateados, como la relación estudiantes/profesor o la relación cliente/personal burocrático. En este libro, Gusfield insiste en la génesis de un problema público y muestra, entre otras cosas, cómo la investigación de carácter científico, la estadística, sea de Estado o privada, es en sí misma una retórica social a través de la cual los estadísticos participan en la construcción de un problema social. Son ellos, por ejemplo, quienes establecen como natural la conexión entre la acción de beber y la de sufrir accidentes; aportan la consagración que puede adquirir el discurso percibido como científico, es decir, universal, una representación social basada en la ética, que está muy desigualmente repartida en el mundo social. Gusfield muestra que los agentes oficiales, los

legisladores que elaboran nuevas normas, pero también los abogados, los hombres del derecho que aplican la ley, proporcionan un refuerzo simbólico –que puede ser autorizado por argumentos científicos– para disposiciones éticas desigualmente distribuidas en lo que podríamos llamar «opinión».

Si, por ejemplo, hiciéramos un sondeo, descubriríamos que no todo el mundo es favorable a la represión del alcoholismo al volante, que no todo el mundo es favorable a la abolición de la pena de muerte y que, incluso, es probable que la mayoría sea contraria a su abolición. Si hiciéramos una encuesta sobre la acogida que se ha dado a los extranjeros de origen magrebí, es probable que no validara lo que son las prácticas habituales de los docentes en las escuelas e institutos, es decir, una definición oficial del discurso antirracista. ¿Qué hacen en este caso los agentes sociales de lo oficial, los profesores que mantienen el discurso antirracista, los jueces que condenan a las personas que conducen en estado de embriaguez? Aunque su discurso sea despreciado, aunque haya una contradicción extraordinaria en esta *performance* –en el sentido anglosajón del término– teatral de la verdad oficial, esta verdad oficial no carece sin embargo de eficacia. El significado del libro de Gusfield es que hay una eficiencia real de lo simbólico, y si bien todas estas manifestaciones simbólicas no son más que expresión de buenas intenciones o de hipocresía, en cuanto tales, actúan. Sería ingenuo –y hay ingenuidad en el primer grado del astuto que desmitifica– no tomar en serio estos actos de teatralización de lo oficial cuya eficacia es real, aunque lo oficial sólo es lo oficial, algo que está hecho para ser transgredido en todas las sociedades.

EL ESTADO COMO PUNTO DE VISTA DE LOS PUNTOS DE VISTA

No quiero manifestar reservas sobre este libro de Gusfield, pero creo que se puede ir más lejos apoyándose en lo que él dice. Recuerda algo importante: que una ficción social no es ficticia. Hegel ya había dicho que la ilusión no es ilusoria. No es porque lo oficial no sea nunca sólo lo oficial, no es porque la comisión no sea lo que ella quiere hacer creer que es, por lo que no produce siempre un efecto puesto que, a pesar de todo, consigue hacernos creer lo que quiere hacernos creer. Es importante que lo oficial, aunque no sea lo que hace creer, sea sin embargo eficaz. ¿Cómo y por qué

es eficaz? ¿Qué refuerzo ofrece por ejemplo a los que existen para mantener el orden y quieren que los fumadores de marihuana sean severamente sancionados, y cómo se ejerce este refuerzo? A través de este análisis, se comprende una de las formas de eficacia propia del Estado.

Por decirlo de una manera muy simplista antes de explicarlo de una manera más complicada, si se sigue a Gusfield, se podría decir que el Estado, en el caso que él estudió, pero también de manera más general (la comisión de expertos sobre el racismo, la nacionalidad, etc.), fortalece un punto de vista entre los demás en el mundo social, que es el lugar de enfrentamiento de los puntos de vista. Él dice de este punto de vista que es el buen punto de vista, la perspectiva de las perspectivas, el «geometral de todas las perspectivas». Es un efecto de divinización. Y para ello, debe convencer de que él mismo no es un punto de vista. Por eso, es esencial que haga creer que es el punto de vista sin punto de vista. Por lo tanto, es necesario que la comisión aparezca como una comisión de expertos, es decir, por encima de contingencias, de intereses, de conflictos, fuera del espacio social en último término porque, una vez dentro del espacio social, se es un punto, o sea, un punto de vista que se puede relativizar.

Para obtener este efecto de des-particularización, este conjunto de instituciones que llamamos «el Estado» debe teatralizar lo oficial y lo universal, debe crear el espectáculo del respeto público por las verdades públicas, el respeto público por las verdades oficiales en las que se presume que la totalidad de la sociedad se reconoce. Debe crear el espectáculo de lo universal, eso sobre lo que todo el mundo, en última instancia, está de acuerdo, eso sobre lo que no puede haber desacuerdo porque se inscribió en el orden social en algún momento del tiempo.

EL MATRIMONIO OFICIAL

Ahora bien, analizar en profundidad lo que está detrás de este efecto es extremadamente difícil. En un trabajo que realicé hace ya varios años sobre el matrimonio en las sociedades bereberes,[1] ya me ocupé de este problema. Verán que la analogía entre las situaciones de Estado y esto –aparentemente dos realidades completamente separadas– es muy fuerte. Los antropólogos hablan con frecuencia de matrimonios preferenciales, expresión eufemística

para referirse al matrimonio oficial (a menudo los sociólogos y antropólogos recurren a conceptos indígenas neutralizándolos para provocar un efecto de ciencia, por lo que pierden de vista el problema que voy a plantear). Éstos dicen que el matrimonio preferencial es el matrimonio con la prima consanguínea paralela: un hombre tiende a casar a su hijo con la hija del hermano de su padre. Se observa la realidad como etnólogo que normalmente no realiza estadísticas. Como etnólogo algo excéntrico, hago estadísticas y observo que este matrimonio llamado preferencial, oficial, legítimo se practica entre el 3% y el 6% [de los casos] en las familias más oficiales, las familias más ligadas al marabutismo, las más conformes con la definición oficial de lo oficial, las que, además, apelan a lo oficial cuando las cosas van mal. Esto nos llevó a formular algunas preguntas. Podemos decir que todo esto es falso, que no tiene ningún interés, que los informadores son mistificadores o mistificados. O podemos decir que se engañan o les engañan, o que obedecen reglas inconscientes, pues sus discursos son sólo racionalizaciones, y se desentienden del problema. De hecho, al analizar las cosas más de cerca, observé que existía un determinado número de matrimonios que correspondía a la definición oficial y que eran muy alabados, reconocidos como protectores de la fecundidad en la lógica mítico-ritual de la prosperidad y garantes de la bendición para los que los que los celebraban, y también para todo el grupo. Observando aún más de cerca, me di cuenta de que estos matrimonios podían ser aparentemente conformes con la norma oficial, aunque estuvieran determinados por motivos absolutamente contrarios a la regla oficial. En otras palabras, incluso este 3% puro y conforme a la regla, puede producirse por intereses totalmente antagónicos a la regla. Pongamos un ejemplo: el de una familia en la que hay una joven algo contrahecha, difícil de casar; puede suceder que uno de los primos se sacrifique para proteger a la familia de la «vergüenza», como dicen, y en este caso el matrimonio se celebra por todo lo alto –exactamente igual que se celebra una comisión que tiene éxitopuesto que sucede algo muy importante: ha permitido la realización de lo oficial en un caso extremo, es decir, extremadamente peligroso para la norma oficial. Dicho de otro modo, ha salvado la cara, no la de un solo individuo, sino la del grupo completo. Pese a todo, ha salvado la posibilidad de creer en la verdad oficial.

Hay héroes de lo oficial. El héroe burocrático es alguien cuya función

principal es permitir al grupo seguir creyendo en lo oficial, es decir, en la idea de que hay un consenso de grupo sobre cierto número de valores inquebrantables en las situaciones dramáticas donde el orden social se encuentra muy cuestionado. Tiene por lo tanto el papel del profeta en los tiempos de crisis, cuando nadie sabe qué decir. Lo oficial ordinario es lo que dicen los sacerdotes en la rutina cotidiana cuando no hay problemas (los sacerdotes son las personas que resuelven los problemas religiosos públicos fuera de las situaciones de crisis). Pero en una situación de gran crisis, crisis ética o política, que pone en tela de juicio los fundamentos mismos del orden simbólico que garantiza la religión, el profeta es aquel que logra restaurar lo oficial. En las sociedades llamadas precapitalistas, sin Estado y sin escritura, donde no hay garantes oficiales de lo oficial, no hay agentes oficialmente comisionados para enunciar lo oficial en los momentos difíciles, donde no hay funcionarios porque no hay Estado, hay personajes que son poetas. Mulud Mammeri ha realizado análisis muy hermosos en las *Actes de la recherche en sciences sociales* sobre el personaje del *amusnaw*,[1] el que dice lo que se debe hacer cuando nadie sabe qué pensar... Se trata de personas que restablecen el orden del grupo con su orden, que le dicen, en las situaciones trágicas donde existen antinomias, lo que deben hacer. Se puede describir ingenuamente a estos sabios como conciliadores que reorganizan las cosas. Pero no es eso. De hecho, arreglan cosas que no se pueden arreglar en situaciones trágicas en las que los dos antagonistas tienen razón.

Los adversarios tienen razón en nombre de valores que el grupo no puede dejar de reconocer –el derecho a la existencia, el derecho a la autonomía– sin aniquilarse como grupo. Cuando estos valores se encuentran en un estado de conflicto, el portavoz profético y el poeta son personas que pueden reconciliar al grupo con sus profesiones de fe, con su verdad oficial.

TEORÍA Y EFECTOS DE TEORÍA

Partí, en esta explicación, del concepto de comisión para mostrarles cómo, en cierto nivel de elaboración, las cosas más triviales del orden burocrático ordinario son las que acepto con más dificultad como objeto de pensamiento, porque si hay algo que parece trivial cuando se está

conformado sociológicamente como intelectual, es llegar a reflexionar sobre lo que es una circular, una comisión; eso requiere de verdad un esfuerzo muy especial cuando se está preparado para reflexionar sobre el Ser o el *Dasein* que es extremadamente difícil; el problema del Estado es tan complejo como el problema del Ser... Lo he desarrollado un poco para que puedan comprender algo que querría comunicarles, el esfuerzo que se necesita para rechazar la dicotomía entre las proposiciones teóricas y proposiciones empíricas, si se quiere avanzar de verdad en la reflexión sobre estos problemas que no requieren más que ser pensados teóricamente, puesto que existen por los efectos de teoría.[1] El Estado es en gran medida producto de los teóricos. Algunos filósofos, cuando toman los escritos de Naudé sobre el golpe de Estado o de Loyseau sobre el Estado,[2] o escritos de todos los juristas de los siglos XVI o XVII que proponen teorías del Estado, los tratan como colegas cuyas teorías discuten, olvidando que estos colegas habían producido el objeto sobre el que reflexionan. Loyseau o Naudé, estos juristas han producido el Estado francés, y ellos han producido el pensamiento de quien los piensa. Hay una forma de historia de las ideas que tiene una condición muy ambigua y que no se puede utilizar sin precauciones desde el punto de vista en el que me sitúo. Lo mismo sucede con los juristas que dicen que el Estado es una ficción jurídica. Tienen razón y, al mismo tiempo, no piensan en concreto en las condiciones sociales que hacen que esta ficción no sea ficticia sino operativa, cosa que el sociólogo debe hacer. Ésta era la intención pedagógica de esta digresión sobre las comisiones.

Recapitulo muy rápido. Lo que en apariencia es algo muy anodino, esto es, que el presidente Valéry Giscard d'Estaing designe una comisión presidida por Raymond Barre para que se ocupe de la ayuda a la vivienda y que, al final, entregue un informe aconsejando al gobierno –el concepto de asesoramiento es muy importante– la adopción de una política de ayuda a la persona en lugar de una política de ayuda al ladrillo es, de hecho, una operación simbólica de oficialización sumamente compleja: consiste en teatralizar una acción política de creación de reglas obligatorias que se imponen a toda una sociedad; en teatralizar la producción de un tipo de orden capaz de confirmar y de producir el orden social de tal manera que parece apoyado en lo oficial de la sociedad respetable, por tanto, en lo universal sobre lo cual todos los agentes están obligados a estar de acuerdo;

y hacerlo con éxito. Esta operación puede ser un éxito o un fracaso. Las condiciones para el éxito pueden analizarse sociológicamente: la operación triunfará si la teatralización de lo oficial es utilizada de modo que realmente refuerce unas representaciones oficiales realmente interiorizadas en los agentes gracias a la enseñanza primaria del siglo XIX, gracias a la acción del maestro republicano, gracias a todo tipo de cosas... De lo contrario, no sería más que buenas intenciones. Lo que hace que la cuestión de la distinción entre el Estado y la sociedad civil se volatilice por completo.

LOS DOS SENTIDOS DE LA PALABRA «ESTADO»

En los diccionarios, hay dos definiciones del Estado que se yuxtaponen: Estado 1 en el sentido del aparato burocrático de gestión de intereses colectivos, y Estado 2 en el sentido de resorte en el que se ejerce la autoridad de este aparato. Cuando decimos «el Estado francés», se piensa en el gobierno, los servicios, la burocracia estatal, y otros piensan en Francia. Una operación simbólica de oficialización tal como la que actúa en una comisión es un trabajo en el que y por el que el Estado 1 (en el sentido del gobierno, etc.) llega a ser percibido como la expresión, la manifestación del Estado 2, de lo que el Estado 2 reconoce y otorga al Estado 1. Dicho de otro modo, la función de la comisión es producir una visión oficial que se imponga como la visión legítima; se trata de lograr que se acepte la versión oficial, aunque haya burlas, aunque haya artículos en *Le Canard enchaîné* sobre los tejemanejes del funcionamiento de la comisión, etc. Esto es lo que quería decir el análisis que les presenté sobre la relación entre el vendedor de casas de Phénix, que no es un funcionario del Estado, y el cliente. El vendedor puede erigirse en encarnación estatutariamente comisionada de lo oficial diciendo: «Con tres hijos, usted tiene derecho a esto», y ser comprendido inmediatamente por su interlocutor y aceptado de inmediato como portador de una definición legítima de la situación. Eso no sucede por sí mismo. Es evidente que en un problema como el de la vivienda hay perspectivas antagónicas, intereses en conflicto de toda una serie de agentes, no hay más que pensar en la ley sobre los alquileres.[1] Hay mucho en juego y hay un considerable número de visiones privadas con fuerzas

muy desiguales en la lucha simbólica por construir la visión legítima del mundo social, e imponerla como universal.

Para ampliar el análisis de la oposición entre el Estado y la sociedad civil, que se refiere a una dualidad que no es más que la transfiguración en conceptos de distinción común de los diccionarios, se podría decir, con una perspectiva spinozista, que existe el Estado como naturaleza naturante y el Estado como naturaleza naturada. El Estado como sujeto naturante sería, según el diccionario Robert, «el ejercicio de la autoridad soberana sobre el conjunto de un pueblo y de un territorio determinado, por ejemplo, el conjunto de los servicios generales de una nación. Sinónimos: poderes públicos, administración, poder central». Segunda definición: «grupo humano vinculado a un territorio determinado, sujeto a una autoridad y susceptible de ser considerado como una persona moral. Sinónimos: nación, país, poder». El diccionario de filosofía clásica de Lalande recoge las dos definiciones en el orden siguiente: definición 1: «una sociedad organizada que tiene gobierno autónomo y actúa como una persona moral distinta de las otras sociedades similares con las que se relaciona». En otras palabras, la definición 2 se ha convertido en la definición 1. Definición 2: «el conjunto de los servicios generales de una nación, el gobierno y el conjunto de la administración». En la jerarquización de estas dos definiciones, hay una filosofía del Estado que todos tenemos en mente y que es, me parece, la filosofía implícita subyacente en la distinción Estado/servicio público. La visión del Estado como conjunto de personas organizadas que dirigen el Estado es la visión tácitamente democrática de la sociedad civil cuyo Estado, en las ocasiones adversas, se traiciona (cuando se habla de sociedad civil, es para decir que el Estado debería recordar la existencia de la sociedad civil). De acuerdo con lo que está implícito en esta jerarquía, lo que existe en primer lugar es la sociedad organizada, con un gobierno autónomo, etc., y esta sociedad se expresa, se manifiesta, se realiza en el gobierno en el que ella delega el poder de organizar.

Esta visión democrática es completamente falsa y yo querría demostrar –algo que estaba implícito en lo explicado en la clase anterior– que es el Estado en el sentido de «conjunto de servicios de una nación» el que hace el Estado en el sentido de «conjunto de ciudadanos con una frontera». Hay una inversión inconsciente de las causas y efectos que es típica de la lógica del fetichismo, una fetichización del Estado que consiste en actuar como si

el Estado-nación, el Estado como población organizada existiera antes, mientras que la tesis que yo querría presentar, que querría someter a la prueba de una especie de historia de la génesis del Estado en dos o tres tradiciones, es la idea opuesta: hay cierto número de agentes sociales –entre ellos los juristas– que han desempeñado un papel prominente, en particular los titulares de ese capital de recursos organizativos que era el derecho romano. Estos agentes han construido poco a poco eso que llamamos el Estado, es decir, un conjunto de recursos específicos que autoriza a sus poseedores a decir lo que es bueno para el mundo social en su conjunto, a declarar qué es lo oficial y a pronunciar palabras que en realidad son órdenes, porque tienen detrás la fuerza de lo oficial. La constitución de esta instancia está acompañada por la construcción del Estado en el sentido de población dentro de las fronteras. En otras palabras, al construir este tipo de organización sin precedentes, esta especie de cosa extraordinaria que es un Estado, al construir este conjunto de recursos organizativos, a la vez materiales y simbólicos, al que asociamos la noción de Estado, es como los agentes sociales responsables de este trabajo de construcción y de invención construyen el Estado en el sentido de población unificada por la misma lengua que solemos asociar con el papel de causa primera.

TRANSFORMAR LO PARTICULAR EN UNIVERSAL

Hay un tipo de proceso de fetichización que está inscrito en la lógica de la comisión, auténtico juego de prestidigitación (vuelvo al lenguaje reductor de la descripción de la trastienda). Los miembros de la comisión, tal como los he visto en este contexto peculiar, son agentes especiales portadores de intereses particulares, con diversos grados de universalización muy desiguales: promotores que desean obtener una legislación favorable para la venta de ciertos tipos de productos, banqueros, altos funcionarios que quieren defender los intereses asociados a un cuerpo o a una tradición burocrática, etc. Estos intereses particulares trabajan en una lógica tal que conseguirán esa especie de alquimia que transforma lo particular en universal. En el fondo, cada vez que una comisión se reúne, se reproduce la alquimia cuyo producto es el Estado, utilizando además los recursos de Estado: para ser un gran presidente de comisión, hay que contar con los

recursos del Estado, hay que estar informados de lo que es una comisión, de los usos y conveniencias que se le asocian, de las leyes de cooptación que no se expresan en parte alguna, de las leyes no escritas según las cuales se selecciona a los miembros que tienen un papel determinante en la elaboración de un discurso con autoridad que saldrá de los trabajos de la comisión, etc. Se utiliza todo un capital de recursos listos para funcionar como un alambique de alquimista en manos de quien sabe manipularlo. Hay casos en que la lógica de la comisión se denuncia a sí misma, en que se transparentan los manejos («Nadie cree en ese Don Limpio que se nos impuso»). El mensaje de la comisión puede ser inmediatamente enterrado. Hay fracasos, pero tanto los éxitos como los fracasos contribuyen a la misma lógica de oficialización.

Para resumir lo que quería decir acerca del concepto de comisión, yo diría que la comisión (o una ceremonia de inauguración, de nombramiento) es un típico acto de Estado, un acto colectivo que sólo puede llevarse a cabo por personas que mantienen una relación suficientemente reconocida en lo oficial como para poder utilizar el recurso simbólico universal que consiste en movilizar aquello sobre lo que todo el grupo se supone que está de acuerdo. No se moviliza el consenso, sino que se moviliza la *doxa* y se transforma lo que tácitamente es aceptado como propio, lo que todos los miembros de un orden social acuerdan para este fin: actuar de tal manera que las propuestas formuladas por este grupo puedan funcionar como contraseña y llevar a cabo esta operación extraordinaria que consiste en transformar una declaración en norma, pasar de lo positivo a lo normativo.

He desarrollado por extenso en el pasado el análisis de Kantorowicz sobre el Estado como misterio.[1] Kantorowicz tomó de los canonistas ingleses del siglo XII el juego de palabras basado en la analogía entre *ministerium* y *mysterium*. Él hablaba del «misterio del ministerio». En el ministerio hay delegación. Lo que he tratado de describir sobre la comisión es la forma empírica del misterio del ministerio.[2] ¿Qué sucede cuando el señor Raymond Barre, que es un hombre como cualquier otro, se convierte en presidente de una comisión, se encuentra investido de manera misteriosa de la delegación del Estado, es decir, de todo el mundo social? Él propone cosas universalmente reconocidas. Este trabajo es difícil porque debe mantener juntos a Raymond Barre y la teoría...

[*Interrupción de la clase*.]

EL «OBSEQUIUM»

Me siento tentado a volver sobre lo que dije para corregir, para completar, para matizar, para apaciguar mis desasosiegos y arrepentimientos, pero, pese a todo, voy a tratar de continuar. Querría simplemente que recordaran, para desarrollarla posteriormente, la analogía que sugerí entre el trabajo de la comisión oficial, que produce un discurso cuya autoridad se basa en la referencia a lo oficial, y la conducta del campesino cabileño que, en cierto modo, se pone en regla contrayendo un matrimonio de acuerdo con la norma, y por lo tanto obtiene los beneficios de lo oficial, beneficios que recaen en todas las sociedades, creo yo, sobre las acciones que parecen ajustarse a lo que la sociedad tiende a considerar universalmente bueno. Sobre esta idea, Spinoza formuló un concepto que los filósofos han comentado muy poco y que a mí siempre me ha interesado porque tocaba aspectos personales. Spinoza habla de lo que él llama el *obsequium*,[1] que no es el respeto hacia personas, formas, gente; esto es algo muy fundamental: es un respeto que, por medio de todo esto, se dirige hacia el Estado o al orden social. Se trata de actos obsequiosos que encierran un respeto por el orden simbólico y que los agentes sociales de una sociedad, incluso los más críticos, los más anarquistas, los más subversivos, confieren, incluso sin saberlo, al orden establecido. Como ejemplo de este *obsequium*, propongo siempre las fórmulas de cortesía o las normas de comportamiento en apariencia insignificantes, que se centran en nimiedades y que son más estrictamente exigidas porque tienen un lado puro y kantiano. Al respetarlas, se rinde homenaje no a la persona que aparentemente se respeta, sino al orden social que hace respetable a esa persona. Ésta es la demanda tácita más fundamental del orden social. Ésta es la razón por la que los sociólogos, cuando hacen bien su trabajo, se encuentran a menudo en dificultades, ya que se ven empujados obviamente a sacarlo a la luz, de manera que terminan denunciando cosas que tocan lo sagrado, lo sagrado que se infiltra en naderías.

En el nombramiento de los miembros de una comisión, la elección de las personas es extremadamente importante: la elección debe recaer en personas respetables, respetuosas con las formas, que sepan marcar las formas, hacer las cosas en las debidas formas, respetar las reglas, las reglas del juego, jugar el juego, sabiendo también poner la ley de su parte, y ésta

es una magnífica fórmula que no significa «respetar la ley». La alquimia burocrática que ha actuado durante diez siglos, y actúa todavía hoy, se materializa en la Guardia Republicana y la alfombra roja, en las palabras –decir, por ejemplo, «reunión de la cumbre» implica que hay una cumbre y una base–, en las frases hechas, en gestos insignificantes... En este terreno, la sociología es muy difícil porque debe analizar en detalle cosas percibidas como triviales acerca de un tema, que es el tema noble por excelencia, sobre el que, por tanto, habría que decir cosas muy generales (como por ejemplo, el libro de Raymond Aron, *Paz y guerra entre las naciones)*,[1] grandes consideraciones universales. Se trata de un caso en el que la brecha entre la teoría y el trabajo empírico es máxima. De ahí el malestar que experimento.

También habría que profundizar en lo que se entiende por oficial: ¿qué es un periódico oficial? ¿Qué se publica en él? ¿Qué significa la publicación de las amonestaciones de boda? ¿Qué es la verdad oficial? No es exactamente el equivalente de verdad universal. Los frontispicios de los ayuntamientos exhiben las palabras «Libertad, Igualdad, Fraternidad»: es un programa, la realidad está muy lejos de la ficción legal. Dicho esto, esta ficción es operativa y siempre se puede hacer referencia a ella, aunque sólo sea para decir que existe una brecha entre lo oficial y la realidad; una de las armas de la crítica es la de confrontar un régimen con su verdad oficial para mostrar que no se ajusta a lo que dice.

La verdad oficial no es universal y reconocida por todos y en todo momento. Y por encima de todo, no es el principio permanente de generación de todas las acciones de todos los agentes de una sociedad dada, lo que no significa que no sea eficiente y que no exista, por el hecho de que es unánimemente reconocida como oficial, de que no es universalmente negada. Existe a la vez en cierto tipo de estructuras –por ejemplo, en los ministerios sociales hay principios objetivos de igualación, de intención de igualar–, pero también en los cerebros como representación de algo que podemos decir que no existe, pero sobre lo que hay acuerdo de que sería mejor si existiera. Es en esta pequeña palanca de *obsequium* fundamental donde reside el apoyo para producir los efectos de oficial, de alquimia: «rindiendo homenaje a lo oficial», como dicen los anglosajones; de acuerdo con la lógica de la hipocresía, que es un homenaje que el vicio paga a la virtud, se produce un efecto de oficial mayor de lo que pensamos. Me gustaría mucho analizar las negociaciones patronal-sindicatos arbitradas por

los funcionarios; estoy seguro, por haber visto algunos momentos de ellas, de que los efectos de *obsequium*, de oficial, los efectos de «señor presidente» representan un papel considerable porque actúan sobre lo oficial inscrito en los cerebros. Por ejemplo, el sistema escolar es una institución magnífica para conseguir que se incorpore lo oficial, para instalar resortes que podrán tocarse después, lo que llamamos el «espíritu cívico».

Debemos cuestionar la distinción entre el Estado 1 como gobierno, servicio público, poderes públicos, y el Estado 2 como conjunto de personas que sirven de resorte a este Estado, y sustituirla por una distinción en términos de grados. Maurice Halbwachs habla de «foco de los valores culturales» del que las personas están más o menos alejadas:[1] se podría hablar de «foco de los valores del Estado» y crear un indicador bastante sencillo de una jerarquía lineal según la distancia del foco de los valores del Estado tomando, por ejemplo, la capacidad de hacer intervenciones, de saltarse las prohibiciones, etc. Se podría hacer un indicador acumulativo, más o menos riguroso, de la proximidad diferencial de los diversos agentes sociales con respecto a este centro de recursos de tipo estatal; del mismo modo, se podría hacer un indicador de proximidad en las estructuras mentales. En esta sencilla oposición Estado/sociedad civil, me inclino a sustituir la idea de un *continuum* que es una distribución continua del acceso a los recursos colectivos, públicos, materiales o simbólicos, a los que asociamos el nombre del Estado. Esta distribución, como todas las distribuciones en todos los universos sociales, es fuente y causa de luchas permanentes, luchas políticas (mayoría/oposición) que son la forma más típica de la lucha para cambiar esta distribución.

LAS INSTITUCIONES COMO «FIDUCIARIO ORGANIZADO»

Eso es. Todo es muy simple y provisional. Para tratar de condensarlo de forma un poco pedagógica, voy a citarles una frase de Valéry extraída del capítulo de sus *Cahiers* dedicado a la enseñanza. Escribe una hermosa frase que tiene la virtud de resumir de manera mnemotécnica y sinóptica lo esencial de lo que he dicho. La suerte de los poetas es que no tienen que argumentar de modo coherente, tienen la ventaja de poder decir las cosas en

una fórmula. La que voy a citarles me parece más rica y sutil que la de Weber sobre el monopolio de la violencia. Dice Valéry de Napoleón: «Este gran hombre, verdaderamente grande, pues tenía sentido de las instituciones, de lo fiduciario organizado, y estaba dotado de automatismo, y de independencia de las personas, y era muy peculiar al tratar de reducir el papel de la personalidad cuyas particularidades conocía, realizó todo demasiado rápido.»[1] ¿Qué son las instituciones? Son lo fiduciario organizado, la confianza organizada, la creencia organizada y la ficción colectiva reconocida como real por la creencia y convertida por lo tanto en hecho real. Por supuesto, decir de una realidad que es una ficción colectiva es una forma de decir que existe, pero no como nosotros creemos que existe. Hay multitud de realidades que llevan al sociólogo a afirmar que no existen como se cree que existen para demostrar que existen, pero de manera muy diferente, lo que hace que la gente se quede siempre con la mitad de mi análisis y me hagan decir lo contrario de lo que he querido decir.

Las instituciones están organizadas fiduciariamente y dotadas de automatismo. Lo fiduciario, una vez organizado, funciona como un mecanismo. Bajo la pluma de un sociólogo, a menudo se convierte en el mecanismo que hace que el capital cultural vaya al capital cultural. Se constata que existe una correlación entre la profesión del padre y el hijo, entre el nivel de educación del padre y del hijo. Hablamos de mecanismos para indicar que son procesos regulares, repetitivos, constantes, automáticos, que reaccionan como un automatismo. Lo fiduciario existe independientemente de las personas que pueblan las instituciones consideradas. Weber insistió mucho en el hecho de que la burocracia aparece cuando se trata de personas que están separadas de la función. En esta génesis histórica que voy a hacer un poco a marchas forzadas, veremos un período muy interesante en el que la venalidad de cargos [produce] una situación muy ambigua. Un historiador inglés demuestra que hasta el siglo XIX en Inglaterra, la disociación del funcionario y la función no estaba del todo completada, el funcionario ocupaba todavía una función con la idea (consentida) de hacerse rico a costa de su función.[2] Estos mecanismos son independientes de las personas. Napoleón, es una paradoja, que era tan personal, tan poco burocrático (es el prototipo mismo del personaje carismático), tan extraordinario, trató de reducir el papel de la personalidad

para que se desvaneciera en la función, en los automatismos, en la lógica autónoma de la función burocrática. Es weberiano o kantiano: no se puede basar un orden sobre las disposiciones afectivas de la persona, una política o moral racional sobre las disposiciones que son inherentemente fluctuantes. Para obtener la regularidad, repetición, hay que introducir automatismos, funciones burocráticas.

GÉNESIS DEL ESTADO. DIFICULTADES DE LA EMPRESA

Tras haber dicho sobre los dos significados de la palabra Estado que, a mi juicio, el Estado como un conjunto de agentes sociales, unificados, sometidos a una misma soberanía, es el producto del conjunto de los agentes delegados para ejercer la soberanía y no a la inversa, querría verificar el supuesto según el cual la constitución de instancias burocráticas autónomas en relación con la familia, la religión, la economía es la condición para la aparición de lo que llamamos Estado-nación, a partir del proceso por el que esta constitución progresiva se pone en marcha. ¿Cómo se construyó esta ficción jurídica que consiste esencialmente en palabras, modos de organización, etc.?

Un determinado número de agentes que han hecho el Estado, y se han hecho a sí mismos como agentes de Estado al hacer Estado, tuvieron que hacer el Estado para hacerse poseedores del poder del Estado. Hay personas que están vinculadas con el Estado desde el origen. ¿Cómo habría que afrontar todo esto para ser capaces de describir su génesis? Soy al respecto víctima, en parte, de mi cultura. Saber que se trata de una pretensión algo alocada, que se ha intentado en varias ocasiones a lo largo de la historia con muchos fracasos, convierte mi empresa en algo aterrador y he vacilado mucho antes de presentársela a ustedes. Para lograr su indulgencia, les voy a mostrar hasta qué punto es arriesgada la empresa explicando cómo fracasaron, a mi juicio, los que ya lo intentaron. Les voy a proporcionar armas contra mí pero, al mismo tiempo, al mostrarles cuán difícil es, conseguiré que sean mucho más indulgentes de lo que lo serían si no lo supieran.

¿Cómo podemos hacer una genealogía histórica de eso que llamamos el Estado? ¿Qué métodos adoptar? Si optamos por la llamada historia

comparada o la sociología comparada, nos enfrentamos inmediatamente a terribles problemas: ¿qué tienen en común el Estado militar de Perú, el Estado azteca, el imperio egipcio, el imperio chino de los Han, el Estado japonés después de la reforma Meiji? Nos encontramos ante una empresa monstruosa, desmesurada, desalentadora. Sin embargo, hay personas que la han acometido. Voy a recordar trabajos importantes, en parte para tranquilizar mi conciencia...

PARÉNTESIS SOBRE LA ENSEÑANZA DE LA INVESTIGACIÓN EN SOCIOLOGÍA

La definición oficial de mi papel aquí me permite y me obliga a presentar mis propias producciones intelectuales, [...] para ser original, para ser profético, cuando la definición común de la función profesoral es muy diferente: se le pide al profesor que sea un agente de la institución y transmita el conocimiento establecido, el saber canónico, que explique los trabajos ya realizados en lugar de contar sus trabajos personales en curso, es decir, inciertos. Esta ambigüedad es particularmente marcada en el caso de una disciplina como la sociología. Según la posición de la ciencia de que hablamos en la jerarquía del grado de oficialidad, de universalidad reconocida –con las matemáticas en la parte más alta y la sociología en la parte inferior–, la situación que estoy describiendo adquiere sentidos muy diferentes. Al proporcionarles elementos para analizarlo, les doy al mismo tiempo elementos para objetivar lo que hago, pero también para comprender mejor las dificultades que experimento, por lo tanto, para hacerles partícipes de ello. Lo que digo desafía el estatuto mismo del discurso de tipo científico sobre el mundo social. Si tan difícil resulta concederle a la sociología la oficialidad, la universalidad dentro de los límites de un universo social, se debe también a que tiene una reivindicación demoníaca bastante similar a la del Estado, la de construir la visión real, más todavía que la oficial, del mundo social. Compite con la construcción oficial del Estado, a pesar de que dice lo que dice el Estado, la sociología dice que el Estado dice la verdad oficial y por lo tanto se encuentra por este hecho en posición de meta-Estado, algo no previsto por el Estado. El sociólogo realiza algo análogo a la presión que ejerce el Estado al apropiarse del monopolio de la construcción de la representación legítima del mundo

social, es decir, al desposeer tácitamente a cada uno de los agentes sociales de [... su] pretensión de construir una representación personal del Estado, alegando que cuenta la verdad sobre el mundo social. El Estado manifiesta, sobre la cuestión de la vivienda, «ésta es la verdad», y devuelve al estatuto de interés particular, conflictual, local, las visiones parciales.

Un hermoso texto de Durkheim identifica al sociólogo con el Estado.[1] Dice que, en el fondo, el sociólogo hace lo que hace el conocimiento del segundo género según Spinoza: produce una verdad libre de la privación vinculada a la particularidad. Cada agente tiene una verdad particular (según Spinoza, el error es privación), los agentes sociales tienen verdades privadas, es decir, errores. El sociólogo, decía Durkheim, es aquel que es capaz de situarse en el lugar desde el cual las verdades particulares aparecen como particulares y es, por tanto, capaz de enunciar la verdad de las verdades particulares que es la verdad sin más. Al hacerlo, el sociólogo está cerca del Estado; y no es casualidad que Durkheim tuviera una visión en la que el sociólogo es espontáneamente agente del Estado: es él quien pone este conocimiento desparticularizado al servicio del Estado cuya función es producir verdades oficiales, es decir desparticularizadas.

EL ESTADO Y EL SOCIÓLOGO

Entonces, ¿cómo va a dotarse el sociólogo de los medios concretos para escapar a la relativización? ¿Cómo se producirá un punto de vista no relativizable sobre la génesis de un punto de vista que aspira a la no relativización? ¿Cómo puede el sociólogo elaborar una teoría científica que reclame el reconocimiento universal del proceso según el cual se constituye una instancia que también pretende la visión universal y que, por lo general, distribuye los grados de legitimidad de la aspiración a decirse universal? El Estado también crea las cátedras del Collège de France; el Estado distribuye grados de pretensión... El problema del grado de cientificidad de las diversas ciencias –ciencias sociales y ciencias de la naturaleza– se plantea [a menudo] de forma muy ingenua. Esto está en consonancia con lo que digo que habría que tratar de formular.

Una forma adecuada de abordar el problema del Estado es la de proponer una definición del Estado en términos de función, definición que puede ser

marxista. Otro enfoque conveniente es decir: «Como historiador de la Edad Media, digo que en el siglo XII las guerras representaron un papel destacado en la construcción del Estado mediante la introducción del derecho romano, etc.» Son ambiciones socialmente reconocidas como legítimas. El sociólogo, por razones sociales, históricas, se encuentra en una situación muy difícil: si se toma su papel muy en serio, no puede quedar satisfecho, es decir, no puede ofrecer grandes definiciones universales, sino casi vacías del tipo «El Estado tiene como función reproducir las condiciones de reproducción del capital económico o de beneficio», y tampoco puede, sin abdicar de su especificidad, contentarse con registrar propuestas parciales, circunscritas al Estado. Por lo tanto, está condenado a intentos un poco locos de dos tipos: o bien intenta construir objetos empíricos contemporáneos para tratar de encontrar el Estado bajo su bisturí, es decir, construir objetos históricos observables de manera que, en el caso particular estudiado, se pueda tener la esperanza de encontrar mecanismos universales a los que está vinculada la noción de Estado –éste podría ser el caso de Gusfield que estudia una minucia que parece insignificante, pero en la que se juega algo muy importante; quizá yo haya tratado de hacer algo parecido en el análisis de la comisión Barre que les he explicado–; o bien el sociólogo puede lanzarse a la empresa algo loca, que algunos [pensadores] han intentado, de trazar una teoría general del Estado basada en la comparación de un gran número de vicisitudes históricas del Estado.

El peligro, se dijo acerca de Perry Anderson, un inglés francófilo y althusseriano que comenzó una gran historia de la génesis del Estado moderno, es proponer sólo una redefinición pretenciosa de lo que ya dicen los historiadores, a partir de las propuestas históricas de segunda mano.[1] Podemos criticar también la posición adoptada por un gran sociólogo, Reinhard Bendix,[2] quien dio la formulación más radical al escepticismo [con respecto a] todas las proposiciones universales sobre el Estado, en particular todas las leyes tendenciales como la «ley de Elias» sobre el proceso de civilización,[1] la «ley de Weber» sobre el proceso de racionalización,[2] etc. Se pone en duda sistemáticamente la posibilidad de generalizar a partir de una sociología histórica, que conoció un crecimiento considerable en Estados Unidos en los años 1970. Hay todo un grupo de jóvenes sociólogos que se definen como contrarios al *establishment* dominante y que insisten en el uso de métodos de cuantificación; trabajan

sobre todo con el presente, en la sincronía pura, con métodos estadísticos. Como reacción contra esto han surgido jóvenes sociólogos cuyo líder es Theda Skocpol, que escribió *Los Estados y las revoluciones sociales*,[3] un libro importante que ha llamado la atención sobre nuevas formas de hacer sociología.

Abordé el problema desde la posición del sociólogo, porque quería salir del papel profético y encaminarme hacia el papel sacerdotal del sociólogo, lo que es más relajante para el *auctor* en cuestión y para que tengan ustedes la sensación de que no impongo el monopolio de la violencia simbólica que se me ha conferido. Del mismo modo que el Estado usurpa el poder de construir la realidad social que pertenece a cada ciudadano, así un profesor está investido de una especie de monopolio provisional que dura dos horas durante varias semanas, el monopolio de la construcción social de la realidad. Es una situación psicológicamente difícil. Me complace mucho presentarles el libro de Gusfield, no quiero yo que tengan la impresión de haber oído solo a Bourdieu, aunque en principio estoy aquí para eso. El libro de Skocpol ha sido muy importante porque demostró la posibilidad de hacer sociología apoyándose en otros tipos de hechos, hechos no cuantificados sino construidos de manera diferente. Su segunda intención era demostrar que se podía hacer –por decirlo en el lenguaje de la disciplina– macrosociología empírica. En Estados Unidos se inició un gran debate sobre este punto. La oposición macrosociología/microsociología, que se toma prestada de la economía, es una oposición ficticia, pero tiene una fuerza social considerable, que existe en la mente y en la realidad, que es, en mi opinión, uno de los grandes obstáculos para el trabajo científico. Por lo general se dice: «Sí, está muy bien la macrosociología, pero es especulación, teoría, no tiene ninguna base empírica...» Estos investigadores han demostrado que se puede hacer macrosociología basándose en datos de un nuevo tipo, los que proporciona la tradición histórica cuando se aplica el método comparativo. Los límites de esta corriente los marca el hecho de que naciera para una parte de falsos problemas ocasionados por las divisiones sociales del campo científico norteamericano y convertidos en divisiones mentales y en falsos problemas. Esto no quiere decir que lo que hacen no sea interesante.

Para Bendix, no se trata de establecer leyes tendenciales generales que son a menudo proyecciones del inconsciente del investigador, y el problema

del Estado es uno de los hitos de la «proyectividad»: uno de los lugares donde puede verse mejor la función de los tests proyectivos de algunos sujetos. Esto se percibe claramente en la tradición marxista. Hay un terreno en el que es difícil crear las delimitaciones de la validación empírica y en el que las ingenuidades más fuertes del inconsciente social de los autores pueden expresarse. Bendix se marca a sí mismo la tarea de dilucidar las respuestas divergentes a problemas similares en circunstancias históricas diferentes, salvando siempre el sentido de la particularidad histórica. Se circunscribe a un contexto norteamericano, es muy obvio entre los estructural-funcionalistas, como [Shmuel Noah] Eisenstadt, que sienten que las sociedades se enfrentan a problemas universales que pueden enumerarse. Esto es típico de Parsons, para quien existe una serie de cuestiones que se plantean a todas las sociedades y el papel de la historia comparada sería la de identificar las respuestas que sociedades diferentes, en momentos diferentes, han dado a este problema universal, con el sentido de la particularidad histórica, es decir, evitando generalizaciones salvajes.[1] De manera más general, también se han criticado los intentos de historia comparada por la yuxtaposición de dos formas de propuestas sin interés: por una parte, leyes generales completamente vacías, leyes macrosociológicas vacías, universales en cuanto vacías, tales como: «En todas partes hay dominantes y dominados», que es uno de los resortes de algunos debates ideológicos; y, por otra parte, proposiciones que llaman la atención sobre singularidades históricas sin que jamás se establezcan los vínculos entre ambas. Lo que yo reprocho a la mayoría de los trabajos de los que voy a hablar es que vistan de leyes tendenciales referencias históricas particulares.

Se les critica lo que un gran historiador de la ciencia, Holton, llamaba el «adhoc-ismo»: inventar proposiciones explicativas en función de lo que va a explicar, encontrar explicaciones *ad hoc*,[1] lo que es aún más tentador y fácil, tratándose de comparaciones históricas, puesto que sabemos la continuación de la historia. Se aísla en la situación anterior lo que es verosímilmente la causa de la situación posterior que ya se conoce. Contra este peligro de presuponer causas a partir de efectos conocidos, algunos autores, entre los que destaca Barrington Moore,[2] se esfuerzan por utilizar el método comparativo como un antídoto contra la tentación de formular una ley general de un caso particular. Dice, por ejemplo, que cuando se sabe

historia de Estados Unidos, uno se siente tentado a decir que una situación en la que el país está dividido en dos partes –una apoyada en la gran nobleza agraria que mantiene una base servil, y la otra, sobre una moderna burguesía industrial cuyo poder se basa en el trabajo libreprovoca una guerra civil. Baste pensar en la Alemania de finales del siglo XIX con sus *Junkers,* cuyo poder residía en el uso de un trabajo cuasi servil y que se enfrentaron a una burguesía, para ver que no tenían la misma estructura. Contra la tentación del «adhoc-ismo» y de la lucidez *ex post*, la historia comparada –ésta es una de sus virtudesproporciona contrapropuestas, y obliga a pensar realmente en el caso particular como caso particular, que es uno de los imperativos del método científico.

Otro argumento importante desarrollado por estos investigadores es la idea de que cada serie histórica es única. Si queremos comparar el Estado inglés, el Estado japonés y el Estado francés (como voy a tratar de hacer dentro de los límites de mis conocimientos), existe la tentación de decir que, puesto que los agentes fundadores de los tres Estados eran eruditos, eran clérigos, se trata de una burocracia de Estado cuyo capital es un componente cultural. Esta objeción es difícil de superar. Consiste en decir que, siendo la historia lineal, el punto de partida determina en cierta manera toda la sucesión. Se trata de algo que los historiadores intuyen y por ello se niegan a hacer generalizaciones como los sociólogos, a quienes acusan de utilizar estudios laboriosos, serios y eruditos para hacer propuestas generales y vacías. Los historiadores podrían servirse de este argumento, pero creo que les haría la vida difícil en su propio trabajo. Por eso nunca lo han formulado explícitamente.

Voy a emplear una analogía para ayudarles a comprender. Existe una analogía entre la historia de un Estado, en ambos sentidos de la palabra, y la historia de un individuo. [En cuanto a la] génesis de un habitus, las primeras experiencias no se puede situar en el mismo plano que las experiencias posteriores ya que tienen un efecto estructurador y, a partir de esto, se piensan, se forman, se constituyen, se conciben, se legitiman todas las demás experiencias. Nos servimos de la lógica del precedente en el derecho, pero también en la política. Se afirma con frecuencia tener lo oficial consigo, tener el derecho de su parte, por ejemplo: «Yo sólo hago lo que hizo De Gaulle en 1940...» Algunas bifurcaciones históricas pueden ser consideradas relativamente irreversibles. Al mismo tiempo, se podría pensar

que hay una especie de acumulación en el curso de la historia, y que, por lo tanto, si comparamos hoy las estructuras mentales de un profesor francés y las de un profesor inglés o de un profesor alemán, lo más probable es que encontráramos toda la historia del sistema escolar y, a través de él, del Estado francés desde el siglo XII. Piénsese en lo que hace Durkheim en su famoso libro *Historia de la educación y de las doctrinas pedagógicas: la evolución pedagógica en Francia*:[1] para entender el sistema escolar actual, se vio obligado a remontarse al siglo XII, hasta la jerarquía de las facultades. En *Homo academicus*, demostré que las facultades mentales de los profesores de las diferentes facultades se estructuran de acuerdo con la división de las facultades como instituciones, división que, a su vez, se ha ido constituyendo durante siglos. En otras palabras, los principios de división y de visión del mundo asociados a las diferentes disciplinas están en sí mismos asociados a la historia –en gran parte contingente– de la institución de la enseñanza, asociada también ésta a la historia de los procesos de estatalización.

Éste es en esencia el argumento que he dado para ponerles en guardia antes de hablar de los intentos de tres autores, a saber, Barrington Moore, con *Los orígenes sociales de la dictadura y de la democracia*, Eisenstadt, con *Los sistemas políticos de los imperios*, y Perry Anderson, que ha escrito dos libros: *Transiciones de la Antigüedad al feudalismo* y otro sobre los linajes de *El Estado absolutista*.[1] Intentaré transmitirles las grandes líneas de estos libros, que son tochos enormes, con dos propósitos: en primer lugar, tratar de encontrar lo que aportan como un instrumento para elaborar una génesis histórica del Estado y, en segundo lugar, ver qué lecciones se pueden extraer de sus errores, de sus fallos desde el punto de vista metodológico.

CLASE DEL 1 DE FEBRERO DE 1990

La retórica de lo oficial. – Lo público y lo oficial. – El otro universal y la censura. – El «legislador artista». – Génesis del discurso público. – Discurso público y formalización. – La opinión pública.

LA RETÓRICA DE LO OFICIAL

Me gustaría volver de manera más sistemática y profunda a lo que esbocé la última vez. El título de lo que voy a exponerles podría ser: «La retórica de lo oficial». Querría reunir, de una forma si no sistemática por lo menos tan coherente como sea posible, un conjunto de reflexiones que les he presentado durante varios años, partiendo del derecho, pasando por el análisis de la piadosa hipocresía jurídica, continuando con el análisis del desinterés, etc., para llegar, en la última ocasión, a un conjunto de reflexiones que han debido de parecerles inconexas –y, de hecho, lo eran objetiva y subjetivamente. Me gustaría reanudar el análisis de lo oficial que esbocé la última vez en torno al concepto de comisión, en torno a la idea de delegar, al plantear la comisión, por su propia existencia, el problema de aquellos que la nombran. En su uso original, en inglés, la palabra *commision* significa mandato: tener comisión es tener mandato para hacer algo. La cuestión, por lo tanto, es saber quién comisiona a los miembros de una comisión. ¿De quién son mandatarios? ¿Y no es una parte de su acción teatralizar el origen del mandato, para hacer creer en la existencia de un mandato que es autoproclamado? Uno de los problemas de los miembros de comisiones, sean las que sean, es convencerse y convencer de que ellos no hablan sólo en su nombre, sino que hablan en nombre de una instancia superior que hay que definir y hacer que exista. La pregunta que querría formular hoy es: ¿de quién es portavoz el mandatario? Si se trata de una comisión encargada de reformar la ayuda a la vivienda, se dirá: esta comisión tiene el mandato del Estado y el seguimiento hasta los mandantes se detiene ahí. En el fondo, todo el trabajo que hago ante ustedes consiste

en remontarse más allá del Estado. ¿Cuál es esta realidad en cuyo nombre los que hablan *ex officio* ofician? ¿Cuál es la realidad en cuyo nombre los que tienen un *officium* hablan en nombre del Estado? ¿Cuál es entonces la realidad que los que hablan *ex officio*, es decir, oficialmente, hacen existir por el hecho de hablar, o deben hacer existir para que su palabra sea oficial?

Podría pensarse que juego con las palabras, pero yo justifico esta forma de proceder porque se trata de un análisis fundamental del lenguaje en tanto en cuanto el lenguaje es depositario de toda una filosofía social que tratamos de recuperar. Cito siempre, como ejemplo para justificar este enfoque, la magnífica obra de Benveniste, *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*,[1] en la que el autor desgaja del análisis de las formas originales de las lenguas indoeuropeas la filosofía política de la lengua que se encuentra implícita en ella. Me parece que Benveniste escribió por un lado una teoría explícita de lo performativo como lingüista, y por otro lado presentó toda una reflexión sobre la filosofía implícita del discurso de autoridad que contiene el lenguaje jurídico indoeuropeo. En mi opinión, la teoría que extrajo de lo implícito del vocabulario indoeuropeo es mucho más potente e interesante que la que desgajó como lingüista singular (si bien muy competente y apoyándose siempre en toda la tradición lingüística de Austin).[2] Creo que este trabajo no tiene nada que ver con los juegos de palabras filosóficos tradicionales a la manera de Alain o Heidegger, que consisten en jugar con las palabras; yo creo que lo que voy a hacer no es algo de ese tipo.

Trataré de reflexionar sobre estos agentes sociales que hablan en nombre de la totalidad social, lo que Max Weber llama los «profetas éticos» o los «profetas jurídicos»,[3] es decir, los fundadores de un discurso destinado a ser unánimemente reconocido como la expresión unánime del grupo unánime. Entre estos profetas jurídicos, el sabio cabileño, el *amusnaw*, es el que toma la palabra en las situaciones difíciles. A menudo es poeta y se expresa en un lenguaje que llamaríamos poético. Tiene, implícita o explícitamente, el mandato de decir al grupo lo que piensa el grupo y eso en las situaciones difíciles, cuando el grupo no sabe qué pensar; él es el único que sigue pensando cuando el grupo no sabe ya qué pensar. La tarea del poeta, que es el hombre de las situaciones extremas, de las situaciones de conflicto, de las situaciones trágicas donde todo el mundo tiene y no tiene razón, es la de conciliar el grupo con la imagen oficial del grupo, especialmente cuando el

grupo se ve obligado a transgredir la imagen oficial del grupo. En el caso de una antinomia ética, de conflictos éticos sobre los valores últimos, el sabio, el poeta se refiere a las autoridades y uno de los recursos retóricos que utilizará –exactamente igual que hacen los políticos– es la prosopopeya, figura retórica que consiste en hablar en lugar de una realidad ausente, en nombre de algo que puede ser una persona, los antepasados, el linaje, el pueblo, la opinión pública. Así pues, se habla en nombre de un grupo que le ha dado existencia por el hecho de hablar en su nombre. La personificación puede institucionalizarse cuando el portavoz tiene el mandato de transmitir esta palabra transpersonal. Es, por ejemplo, el caso de De Gaulle diciendo «Francia» para decir «pienso...». Alguien que se tomara por De Gaulle y dijera «Francia» para decir «yo pienso...» sería considerado, obviamente, un loco, y sin embargo se considera normal que alguien hable *ex officio* en nombre de Francia, incluso cuando esto pueda parecernos un poco excesivo. Los profetas éticos son interesantes porque hacen resurgir lo que conlleva el caso del portavoz legítimo rutinario. El presidente de la República habla constantemente como persona moral que encarna a una comunidad reconciliada en él. A veces puede decir «soy el presidente de todos los franceses», pero normalmente no lo dice. Cuando recibe las peticiones de los órganos constituidos, es Francia y no él quien recibe las peticiones de los órganos constituidos constitutivos de Francia; de igual modo, la oposición está ahí para reconocer la trascendencia de esa persona biológica que es, en realidad, una persona moral.

¿Por qué volver a las situaciones originales, a la del *amusnaw* de la Cabilia, o a la del creador jurídico, o a la de los inicios del Estado, es decir, la de los canonistas del siglo XII que inventaron el Estado moderno, a todas esas cosas que se han hecho evidentes y banales en nuestro espíritu? Pues porque en estas circunstancias se formula la pregunta: «¿Quién habla?», «¿De qué habla?», «¿En nombre de quién habla?», y toda la retórica que está presente también en los deseos de los órganos constituidos es mucho más sorprendente: las funciones que cumple se declaran y se ven. Una de las virtudes de los comienzos –Lévi-Strauss, en *Tristes trópicos*,[1] habla de la «inefable grandeza de los primeros comienzos»– es que son interesantes teóricamente, porque lo que va a convertirse en natural, o sea que va a anularse en la invisibilidad de lo natural, es todavía consciente, todavía es visible, a menudo dramáticamente visible. El *amusnaw* o el profeta ético es

el que, según la opinión de Mallarmé –que se ha convertido en cita para el debate y, por lo tanto, se ha trivializado completamente–, «da un sentido más puro a las palabras de la tribu», es decir, el que hablará a la tribu tomando las palabras con las que la tribu, por lo general, enuncia sus valores más altos, pero realizando un trabajo poético en las palabras. Este trabajo sobre la forma es necesario para que las palabras encuentren su sentido original –a menudo, el papel del *amusnaw* es el de retornar a las fuentes, a lo puro, por oposición a lo rutinario, a lo corrompido– o [para] extraer un significado desapercibido, oscurecido por el uso ordinario, que permite pensar en una situación extraordinaria. Por ejemplo, en el análisis de los grandes presocráticos, personajes como Empédocles –me refiero a la obra de Jean Bollack–[2] o [en] los poetas de las sociedades orales, se observa con frecuencia que los poetas son las personas que inventan dentro de ciertos límites: toman un proverbio conocido e introducen una alteración minúscula que cambia completamente el significado y, de este modo, ellos [acumulan] los beneficios de la conformidad con lo oficial y [los de] la transgresión. Está el famoso caso citado por Bollack de un verso de Homero que contiene la palabra *phos*, que por lo general significa «luz», pero tiene un significado secundario muy raro, en que *phos* significa «hombre». Así que se cita el verso usual, que todo el mundo entiende en su forma usual sometiéndolo a una pequeña alteración –ésta puede consistir en una diferencia de acento o pronunciación–, y la locución usual trivializada y rutinaria se ve destrivializada y reactivada, pero sigue presente el sentido usual. Tiene, en el nivel formal, el equivalente exacto de lo que se requiere en el nivel funcional: una transgresión conforme a las formas, una transgresión dentro de las formas. Para hacer esto, hay que ser un maestro del lenguaje. Los abogados son maestros del lenguaje.

No quiero ir demasiado rápido, porque después me reprocho los choques –me parece que esto está más claro en mi cabeza que en mi habla–, pero quiero llegar a algo importante, a una observación de Kantorowicz en un hermoso texto de la selección *Pro patria mori*, que acaba de publicarse en francés. Kantorowicz acerca el legislador al poeta,[1] pero no elabora gran cosa con ello. Realiza con la historia un trabajo análogo al que lleva a cabo Benveniste con el lenguaje: encuentra una verdad filosófica profunda del acto jurídico, pero no la explota del todo. Creo que para entender completamente lo que dice Kantorowicz hay que hacer el trabajo, un poco

fatigoso, de profundización en lo que subyace implícito en la noción de oficial. Vuelvo a ello para no saltar demasiado rápido de un tema a otro.

El profeta lleva al grupo a su propia trampa. Es él quien invoca el ideal colectivo, quien le dice al grupo lo mejor de lo que el grupo piensa de sí mismo: dicta en realidad la moral colectiva. Esto remite a la noción de hipocresía piadosa de las instancias jurídicas supremas del Estado, del Consejo de Estado. La lógica de la hipocresía piadosa consiste en conducir a la gente a la palabra, a las grandes palabras: los mandatarios éticos actúan como personas a las que el grupo delega la declaración del deber-ser que el grupo tiene la obligación de reconocer, ya que se reconoce en esta verdad oficial. El *amusnaw* de la Cabilia es quien encarna en el más alto grado los valores de honor, que son los valores oficiales. Para burlarse del idealismo burgués, Marx habla en su *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* [1843] de «punto de honor espiritualista»; precisamente es el punto de honor lo que hace que se reconozca lo oficial: es esta voluntad de reconocer lo que se debe reconocer cuando se está ante los otros, frente a los otros. El hombre de honor es el que da la cara ante los demás. Por eso, «no dar la cara» es un concepto tan importante en esta lógica (véase la lógica, en muchas civilizaciones, del «delante» y del «detrás», de «lo que se muestra cuando se está delante» y de «lo que se oculta»). Como la encarnación del honor, el *amusnaw* es el que va a recordar que los valores del honor son inquebrantables y que, en algunas situaciones trágicas, en nombre mismo del honor, se pueden quebrantar –les remito a un diálogo que tuve con Mammeri publicado en las *Actes de la recherche en sciences sociales*–;[1] permite que el grupo viole sus ideales oficiales sin negarlos, sin abolirlos, salvando lo esencial, el *obsequium*, es decir, el reconocimiento de los valores últimos. Él pide al grupo que se ponga en regla, que salve la regla incluso en el caso de la transgresión. Ahí reside uno de los fundamentos de la noción de legitimidad. Se confunde, en general, legitimidad y legalidad. Weber insiste en que el ladrón reconoce la legitimidad al ocultarse para robar. Encontramos la oposición de lo público y lo privado; en la transgresión oculta hay un reconocimiento de los valores públicos. Ésta es en el fondo la idea central.

Lo oficial, por tanto, es lo público: es la idea que el grupo tiene de sí mismo, y la idea que cree profesar de sí mismo, la representación (en el sentido de la imagen mental, pero también de la representación teatral) que

cree dar de sí mismo cuando se presenta como grupo. Se podría decir «ante los otros grupos», pero no necesariamente: frente a sí mismo en cuanto que grupo. Habría que tener en cuenta entonces todos los efectos de espejo. Dicho de otro modo, la idea que cree dar de sí mismo en representación pública: vemos la relación entre lo oficial y el teatro, la teatralización, siendo lo oficial lo que es visible, lo público, lo teatral (el *theatrum* es lo que se ve, lo que se da en espectáculo). Así pues, ésta es la idea que el grupo quiere tener y dar de sí mismo como otro. Parece una especulación metafísica, pero comprobarán que habría que hacer todo un análisis del espejo y del papel del espectáculo como realización de lo oficial.

LO PÚBLICO Y LO OFICIAL

Habría que profundizar ahora en la oposición entre público y privado. La palabra público tiene muchos sentidos. Me tropecé con estos temas comentando un texto de D'Aguesseau,[2] que es uno de los grandes fundadores del orden jurídico y del Estado moderno en Francia, en el que, de forma totalmente inconsciente, el autor jugaba con tres o cuatro sentidos diferentes de la palabra público. Voy a centrarme en dos de estos significados por las necesidades de mi demostración. En primer lugar, lo público es lo que se opone a lo particular, a lo singular, al *idios* de los griegos, lo que es único en el sentido de «idiota», «carente del sentido común», «especial», «peculiar», «personal»; una opinión privada es una opinión singular. Lo privado es también lo que es independiente de lo colectivo, y las acciones públicas, en este primer sentido, se atribuyen a los agentes que hablan por otros: son las acciones o los pensamientos que se le atribuyen a los representantes representativos del grupo, de la comunidad, lo que se llama «las personalidades oficiales», las que actúan oficialmente. Por ejemplo, cuando alguien oficial quiere señalar que ya no es oficial, dice: «He hecho esto a título privado», *«in a private capacity»* en inglés. Dejamos entonces en suspenso esta propiedad que es la clave de todos los actos de un personaje oficial, a saber que él compromete siempre más que a sí mismo. Por tanto, cuando quiere comprometerse sólo a sí mismo, se ve obligado a suspender esta especie de propiedad. Habría que reflexionar sobre el escándalo político, pero yo no quiero desviarme y perderlos a

ustedes en el camino; el escándalo político debe su lado dramático al hecho de que juega con esta propiedad del ser oficial que debe actuar oficialmente, y cuando comienza a aparecer en público o a desvelarse que se ha apropiado como privado del personaje público, se produce el patrimonialismo, el nepotismo, todas las malversaciones del capital simbólico colectivo en beneficio de la persona privada. Es evidente que el imperativo de separación público/privado, oficial/oficioso, público/oculto o secreto, se impone al máximo a los hombres públicos. El lenguaje vacío es una propiedad de función; es lo que permite a los hombres públicos responder sobre lo privado: ¿se pueden hacer confidencias en público?

Lo público, por tanto, se opone a lo particular, a lo singular. En segundo lugar, se opone a lo oculto, a lo invisible. Hablar en público, hacer algo en público, quiere decir de manera visible, ostensible, si no ostentoso, sin ocultar nada, sin esconderse. Una vez más, se impone la analogía teatral: es él quien está en el escenario. De ahí el vínculo vital entre lo público, lo oficial, y la teatralidad: los actos privados son invisibles, son actos ocultos, de trastienda; por el contrario, lo público se hace a la vista de todos, ante una audiencia universal, que no puede seleccionar, o hacer un aparte y decir: «Te hablo en confianza»; todo el mundo lo oye de inmediato. Es un efecto de radio o de televisión hacer confidencias frente a millones de personas. No se puede seleccionar la audiencia y esta audiencia universal hace que las frases oficiales sean frases *ómnibus*, destinadas a todos y cada uno, y a nadie. Creo que la ansiedad que generan las situaciones teatrales (el miedo escénico) reside en esta confrontación con un público universal al que, de hecho, no se le puede decir nada oculto, nada inconfesable. Luego es obvio que nunca se está seguro de no decir nunca lo que no debe decirse en público, de ahí el constante peligro de un lapsus, de una metedura de pata, de una inconveniencia, de una falta dostoievskiana. Las personas que imparten cursos públicos sufren de miedo escénico. Es imposible eliminar a los testigos y, de hecho, la situación oficial es la inversa de la situación del hombre invisible.

La experiencia mental, como dicen los alemanes, es importante como instrumento de comprensión y de conocimiento para romper con «lo que se da por sentado» y las evidencias. Hay una espléndida experiencia mental sobre el problema que estoy abordando: el mito del anillo de Giges, en *La República* de Platón, nos cuenta la historia de un pastor que encuentra por

casualidad un anillo, se lo pone en el dedo, gira la piedra engastada y se vuelve invisible, seduce a la reina y se convierte en rey. La filosofía de este mito plantea la cuestión de una moral privada. ¿Puede existir una moral no pública, que no esté sujeta a la publicidad, a la publicación actual o potencial, es decir, al desvelamiento público, a la denuncia, al descubrimiento de lo oculto? El anillo de Giges es a la moral lo que el genio maligno es a la teoría del conocimiento. El anuncio oficial sería a la moral lo que el genio maligno es a la teoría del conocimiento...[1] ¿Podría un hombre invisible, es decir, a salvo de la publicación, del devenir público, del desvelamiento ante todos, ante esa especie de tribunal de la opinión pública, hacer posible una moral? Dicho de otro modo, ¿no existe un vínculo esencial entre visibilidad y moralidad? También podemos encontrar el problema de la moralidad particularmente exigente que se impone a las personas cuyo oficio consiste en ser visibles como encarnación de la moralidad y de la oficialidad del grupo.[2] Se tiene la impresión de que el político que quebranta los valores de altruismo traiciona una especie de contrato tácito, el de lo oficial: soy funcionario, así que tengo que ajustarme a lo oficial. En la delegación política hay una clase de contrato tácito que está en la base del sentimiento de escándalo provocado por la publicación de los intereses privados –intereses de ostentación, de partido, de corrientes– disimulados bajo profesiones de fe universales y desinteresadas, que son constitutivas del cargo. Si los hombres políticos hacen profesiones de fe desinteresadas, no es por fe, sino porque son constitutivas del papel, constitutivas de lo oficial: no pueden hacer otra cosa, porque es constitutivo del hecho de ser delegados.

Si la distinción entre lo privado y lo público es de este tipo, si lo privado es, al mismo tiempo, lo singular y lo que se oculta o se puede ocultar, entonces el efecto de oficial implica necesariamente un efecto de universalización, de moralización y, a partir de ahí, se podrían retomar todos los análisis realizados por Goffman sobre la presentación de sí mismo y las conductas de los agentes sociales en público.[1] Les recordaba el último día el magnífico ejemplo que ofrece Goffman, el de los camareros de un restaurante que, cuando cruzan la puerta batiente, cambian de actitud, se acomodan la chaqueta, se estiran, se colocan correctamente la servilleta en el brazo. Como se suele decir «Ya no es el mismo hombre», cambian y este tipo de cambio que corresponde a la frontera entre lo público y lo privado,

es la entrada en el escenario. Son cosas insignificantes, pero que tienen por principio la corrección que requiere la presentación de sí mismo en público. Aquí se podría hacer todo un análisis sobre la confidencia o la confesión y el discurso oficial o público. Hay periódicos, con más frecuencia femeninos, sobre este punto: la confidencia es típicamente un lenguaje privado para una persona privada, íntima, más a menudo femenina (la división del trabajo entre los sexos está muy vinculada a la oposición público/privado). Las mujeres están en el lado de lo íntimo, de lo privado, de la confesión, ellas son las que tienen derecho a la confidencia. La confidencia, por tanto, está en el lado de lo privado y se opone al discurso oficial, es decir, a los actos realizados en nombre del grupo y ante los ojos del grupo. De hecho, hay una palabra para designar al que hace confidencias en público: «exhibicionista». Muestra públicamente lo que hay que ocultar. El escándalo de las *Confesiones* de Rousseau se debe a que el papel no se había constituido, de ahí el sentimiento de una transgresión. (Hoy en día, el derecho al narcisismo es una de las propiedades profesionales de todos los artistas; en *France Culture* se oyen profesiones de fe narcisistas legítimas; si no se habla de papá y mamá, no se hace el oficio de escritor...)

Esta oposición confidencia/discurso oficial está ligada a todo un conjunto de oposiciones que se encuentran en el corazón de las estructuras mentales de la mayoría de las sociedades, en particular de la Cabilia: la oposición dentro/fuera, privado/público; casa (femenina)/ plaza pública (masculina), la asamblea, ágora; femenino/masculino; lo biológico, lo natural reservado a la casa (donde nacen los niños, se cocina, etc.)/la cultura; el plantar cara, el hacer frente, con cierta actitud –hay un estupendo artículo de Goffman sobre la actitud, sobre «el saber comportarse»–,[1] la parte delantera/la trasera –esta gran oposición está en la base de las representaciones más profundas que poseemos sobre la división entre los sexos y sobre la homosexualidad; entre la economía y el honor, que es una oposición muy importante porque a través de ella encontramos la identificación de lo oficial con el desinterés–.[2] El caso de la Cabilia es interesante porque ahí las cosas se dicen de forma más explícita: lo económico propiamente dicho, es decir, en el sentido en que nosotros lo entendemos, los contratos, los plazos, etc., es asunto de las mujeres. Un hombre de honor no dice: «Te presto un buey hasta el otoño»; dirá: «Te presto el buey», cuando las mujeres son

consideradas [ecónomas], obviamente a los ojos de los hombres, que tienen la filosofía oficial de la Cabilia en la que el lado bueno es siempre el lado público, masculino, y el otro lado, miserable y vergonzoso. La visión masculina de la economía femenina, es decir nuestra economía, es odiosa: es muy bueno para las mujeres que llamen al pan pan. La mujer dice: «Yo te presto y tú me devuelves», mientras que el hombre de honor dice: «Te presto algo, sé que eres un hombre de honor, así que me lo devolverás, y como yo no presto más que a un hombre de honor, estoy seguro de que me lo devolverás.» No hay más que decir. Pueden pensar ustedes que son cosas muy arcaicas, pero si reflexionan verán que en nuestra sociedad –piensen en la división del trabajo por sexos en su propia economía doméstica–, en situaciones embarazosas, el hombre hace que su mujer diga lo que él no puede decir; el hombre recuerda discretamente a sus amigos el plazo: «Mi mujer se impacienta...»

[*Interrupción de la clase*.]

Las mujeres están en el lado de la economía del contrato, de la economía no repudiada; evidentemente los hombres también hacen economía, donaciones por ejemplo, pero repudiada en el sentido de Freud: hago intercambios como si no los hiciera. El intercambio de regalos es un intercambio de donante a donante, que se enmascara de ese modo, disfrazado de intercambio generoso; este toma y daca es al intercambio de regalos lo que la economía real es a la economía oficial ideal. Creo que una de las propiedades universales de todas las sociedades es que la economía económica nunca se reconoce de verdad; incluso hoy en día, los capitalistas más capitalistas tienen siempre una colección de pinturas (esto es simplista, pero podría desarrollarlo) o bien crean una fundación y son mecenas... Históricamente, las sociedades (es ridículo dicho así, pero es para ir rápido) han tenido dificultades para confesarse que tenían una economía, ya que ésta forma parte de las cosas vergonzosas. El descubrimiento de la economía en cuanto que economía ha sido difícil de conseguir. «En los negocios no hay sentimientos», «Los negocios son los negocios»: estas tautologías suponían descubrimientos extremadamente difíciles ya que contradecían la imagen oficial de desinterés, de generosidad, de gratuidad, que las sociedades y dentro de estas sociedades los dominantes, es decir, los hombres, querían tener. En el interior de este universo de la oposición, podemos ver el esbozo del vínculo entre lo oficial y lo desinteresado. Lo

que dije el año pasado sobre el desinterés puede recuperarse ahora de manera coherente en el análisis que estoy desarrollando.[1]

Esta serie de oposiciones especifica una oposición fundamental entre el universo privado, el de las pulsiones, el de la naturaleza, el de la permisividad, y el universo público, el del comedimiento, el de la circunspección, de la moral, del ascetismo. En *Las formas elementales de la vida religiosa*, hay un sorprendente pasaje de Durkheim –bien sabe Dios que no es sospechoso de universalismo ingenuo ni ingenuamente relativista– en el que afirma que si hay una cosa universal, es que la cultura está siempre asociada a la idea de ascesis.[2] Como Durkheim era profesor de la Tercera República, con su barbita, que quería hacer honor a una moral laica, pensamos que es una antigualla ética. Yo creo que tiene razón. Esta oposición entre naturaleza y cultura, entre permisividad y comedimiento, está en el fondo de la oposición freudiana entre el Ello y el Superyó; y, de hecho, este público, esta especie de personaje anónimo dentro del que no se puede seleccionar a los que tienen derecho a conocer y los que no tienen que comprender poniéndoles un distintivo blanco, es un público universal, es decir, un público ante el que se censuran un buen número de cosas. En el siglo XIX, se indicaba: «Eso no se dice delante de las damas y los niños.» Lo oficial excluye las bromas sobre el cuerpo de guardia, es decir, las bromas destinadas a un cuerpo bien delimitado de hombres, por ejemplo militares liberados de censuras ingenuamente éticas. Se puede conceder toda su fuerza a la oposición entre el Ello y el Superyó, es decir, crear la teoría freudiana del Superyó y de la censura. Obviamente, lo oficial es la censura, que es adonde yo quería llegar.[1]

EL OTRO UNIVERSAL Y LA CENSURA

La censura es algo que se impone desde el exterior (a través de las sanciones) y, al mismo tiempo, está interiorizada en forma de Superyó. Hay una frase famosa de George Herbert Mead, un psicólogo social norteamericano, un pensador importante, que habla del «Otro generalizado».[2] Nosotros nos ocupamos en ciertas situaciones de una especie de Otro generalizado, de otro universal. Esto es lo que voy a tratar de desarrollar.

La censura de tipo ético, a la que la invisibilidad de Giges permite escapar, no es sólo el miedo a la policía, es algo mucho más profundo, es esa especie de ojo universal formado por el universo de todos los agentes sociales, que dirige sobre una acción el juicio implícito en el reconocimiento de los valores más universales en los que el grupo se reconoce. Este terror que suscitan las apariciones públicas, en la televisión por ejemplo, está unido a la confrontación no con otro universal, sino con una especie de *alter ego* universal que sería una especie de Superyó generalizado, de *alter ego* universal constituido por el conjunto de personas que reconocen los mismos valores universales, es decir, los valores de los que no se puede renegar sin negarse a sí mismo, ya que se identifica con lo universal, afirmándose como miembro de esa comunidad que reconoce lo universal, la comunidad de hombres verdaderamente hombres. Por supuesto, volveré sobre este punto.

Siempre hay algo implícito en estas invocaciones a lo universal: los cabileños piensan en los hombres de honor cuando dicen «universal»; los canacos piensan en los hombres verdaderamente hombres, por oposición a los no-hombres que comienzan en la tribu vecina, o en las mujeres.[1] Este universal es siempre particular. Les citaré una frase espléndida de Mackinnon, un escritor inglés del siglo XIX sobre la opinión pública, que proporciona de una manera ingenua –hoy nadie se atrevería a hablar así, pero todo el mundo se siente así, cuando se enfrenta con el público universal– el contenido de esta audiencia universal que desempeña una función de censura en el locutor, cuando toma públicamente la palabra en nombre de lo oficial.[2]

(Todo esto son apuntes. He analizado ampliamente la hipocresía como homenaje a la virtud. Siempre tengo miedo de ir a la vez demasiado rápido y demasiado lento... Tengo un problema con el *tempo*, no porque lo que diga me parezca muy importante y, por lo tanto, digno de decirse lentamente, como hacen los filósofos que piensan. Creo que siempre se va demasiado rápido. Así es que no se debe a la importancia que concedo a lo que digo por lo que creo que deberíamos ir más despacio, sino por la idea de que voy demasiado rápido para la importancia de lo que trato de decir. Al ir demasiado rápido corremos el riesgo de pasar demasiado rápido por cosas importantes, descuidar bifurcaciones, implicaciones. Yo siempre digo lo mismo, pero si hay algo que quiero transmitir es este respeto por pensar lo

social. Si se piensa tan mal lo social, es porque no se aplican a lo social los modos de pensamiento densos, pedestres, normalmente asociados a lo filosófico, a lo más profundo de lo más profundo. Esto es para justificar que aunque vaya lentamente, creo que aun así voy demasiado rápido.)

Habría que retomar este análisis del Otro universal: ¿en qué consiste este *alter ego* universal, instancia que no puedo revocar sin negar mi calidad de hombre (con las limitaciones que he dicho), tribunal cuyo veredicto acepto de forma tácita por el hecho de hablar a estas personas públicamente, con una función oficial? Este Superyó es una especie de encarnación práctica de la llamada coercitiva del deber-ser, vivido en el modo del sentimiento, del miedo escénico vivido en el modo de pánico, de la timidez, de la intimidación, del miedo corporal que se asocia a menudo con los aprendizajes primitivos de socialización. La relación con el padre y el auditorio universal podría permitir la conexión entre la sociología y el psicoanálisis... Este Otro universal es una especie de trascendencia inasible cuya forma debilitada bajo la que se nos muestra sería el qué dirán, lo que los cabileños llaman la palabra de los hombres: el hombre de honor está siempre obsesionado con la palabra de los hombres, con lo que los hombres puedan decir. Estamos cada vez más cerca de la opinión, del qué dirán, de los cotilleos, de todas esas frases que son doblemente trascendentes; tienen la trascendencia que Sartre llama la serie, una regresión a lo indefinido como infinito práctico. Está, además, el hecho de que este grupo de personas simplemente sumadas tienen algo en común, que es que, oficialmente, reconocerán siempre los valores oficiales, en cuyo nombre juzgan lo que yo hago.

Este Otro universal es una especie de fantasma –semejante al Estado y al derecho– que puede ser materializado por un público, por una audiencia, pero es un fantasma en el que se encarna la idea que cada individuo quiere dar de sí mismo a los demás, para los demás y delante de los demás; no se trata de un simple ser-para-los-demás banal, la mirada en el análisis de Sartre que contiene algo de verdad, pero que no va mucho más allá. Es un *super ego* constituido por el conjunto de los *alter ego* que tienen en común el mismo *super ego*. Esta especie de *super ego* colectivo, a la vez trascendente e inmanente, trascendente por inmanente en miles de agentes, es la censura, en el sentido más fuerte del término –la noción freudiana de

la censura no está muy elaborada–. Vemos aquí que no hay contradicción alguna entre sociología y psicoanálisis.

EL «LEGISLADOR ARTISTA»

Volvamos a los profetas jurídicos y a los que realizan los actos originarios de enunciación del deber-ser que una sociedad reconoce. Su hipocresía piadosa es el reconocimiento de lo que acabo de decir. Son personas que hablan en nombre del *super ego* generalizado, de lo oficial y que, como tales, pueden llegar a regular la transgresión oficial de la regla oficial puesto que son los amos. Ellos llegan a liberar al grupo de la fatalidad que es el grupo para el grupo, porque los grupos están atrapados en su propio juego. Pasan el tiempo afirmando que un hombre de honor es un verdadero hombre viril. ¿Cómo liberar al grupo de las trampas que los grupos se tienden a sí mismos y que son constitutivas de su existencia como grupo? Los juristas son personas que afirman lo oficial, incluso en aquellos casos límite en que deben oficialmente transgredir lo oficial. El caso límite es apasionante.

El sociólogo tiene una posición difícil en este juego: ¿qué hace? ¿No está él mismo en posición oficial? ¿No habla oficialmente de lo oficial? ¿No se expone a aceptar tácitamente las implicaciones de lo oficial? Se coloca un poco fuera del juego, no es el *amusnaw* cabileño, ni el sabio de la comisión de sabios, es decir, alguien explícitamente delegado por una sociedad burocrática. Es auto-enviado por su competencia específica, conocida y reconocida, para decir cosas difíciles en que pensar. El sociólogo hace algo que a la vez decepciona e inquieta. En lugar de hacer el trabajo con lo oficial, dice que se trata de hacer el trabajo oficial: es *meta-meta*. Si es cierto que el Estado es *meta*, el sociólogo está siempre un paso más allá. Esto es muy molesto y siempre vienen deseos de decirle: «¿Y usted mismo qué...?» Está «más allá de más allá», citando a Aquiles Talon;[1] él no ejerce de sabio, dice que son los demás los sabios. Lo cual es, tal vez, una forma de sabiduría.

Vuelvo a Kantorowicz. En un artículo extraído de *Mourir pour la patrie* [1984], titulado «La soberanía del artista. Nota sobre algunas máximas jurídicas y las teorías del arte en el Renacimiento», Kantorowicz habla del

legislador artista capaz de crear algo de la nada. Apoyándose en textos del Renacimiento, sostiene que el poeta y el jurista tienen una función comparable en cuanto que se esfuerzan por imitar a la naturaleza gracias a su genio y a su inspiración. La diferencia entre ellos es que el legislador saca su fuerza de la inspiración divina y crea juicios y técnicas jurídicas a partir de la nada; pero para conseguirlo, actúa *ex officio* y no sólo *ex ingenio*. El jurista es un profesional oficialmente delegado para crear *ex officio* ficciones oficiales.

Éste es un trabajo sobre el lenguaje que no es juego de palabras. Una de las investigaciones en ciencias sociales consiste en despertar los sentidos muertos, asesinados por lo que Weber llamó la rutinización, la trivialización. Para crear lo oficial, hay que crear el *officium*, la función a partir de la que se tiene derecho a crear lo oficial. En otras palabras, el Estado, que es el lugar donde se dice lo oficial. La palabra es *ex officio*, por tanto, es oficial, pública, con derecho a ser reconocida, no puede ser revocada por un tribunal. Si es cierto que lo oficial tiene como principio generador el *ex officio*, ¿cómo se creó el *officium?* De hecho, la descripción de lo oficial se refiere a la génesis de lo oficial, del Estado que ha hecho lo oficial. Kantorowicz estudia a los juristas que han estado en el origen de lo oficial. Simplifico porque no puedo decir que éstos son los juristas y canonistas que hicieron el Estado, pero contribuyeron en gran medida a ello. Creo que no se puede hacer una genealogía del Estado occidental sin tener en cuenta la participación determinante de los juristas nutridos de derecho romano, capaces de producir esta *fictio iuris*, esta ficción de derecho. El Estado es una ficción de derecho producida por los juristas que se han producido como juristas produciendo Estado.[1]

[*Interrupción de la clase*.]

GÉNESIS DEL DISCURSO PÚBLICO

Recupero el hilo. Me han hecho una pregunta: «Ha colocado usted el secreto de Estado en el lado de lo público. ¿Cómo explica eso?» No voy a responder ahora, porque mi siguiente intervención va a responder. He tratado de analizar la oposición entre lo público y lo privado y vuelvo al problema de la génesis de un discurso público, de las condiciones sociales

en las que puede producirse un discurso público. Pero creo que para afrontar de manera sistemática y consciente el problema de la génesis y de la historia del Estado, conviene hacer este tipo de reflexiones previas, de lo contrario una parte muy importante del material histórico pasa desapercibido. Tal vez piensen ustedes que lo que les cuento es abstracto y especulativo. De hecho, ésta es la condición de operaciones concretas de lectura de documentos.

Hay textos que había leído sin leerlos y creo que ahora soy capaz de leerlos y de encontrar algo en ellos. Los documentos históricos, como todos los documentos, como una entrevista, un cuadro estadístico, etc. –es una banalidad epistemológica que, de todas formas, conviene recordar una vez más–, sólo hablan si se tienen preguntas [para formularles]. Tratándose de este asunto particular particularmente difícil, como he dicho, porque está impreso en nuestro cerebro, hay que explicitar estas categorías que se nos inculcan para llegar simplemente a ver, para asombrarse de cosas que pasan desapercibidas porque están ante nuestros ojos, ya que, como las estructuras mentales se ajustan a las estructuras con las que se construyen algunos materiales, no vemos siquiera estos materiales. Los leemos distraídamente... La sociología es difícil porque requiere el ojo avizor. Eso es muy difícil de enseñar. Sólo se puede decir: «En su lugar, yo habría dicho tal cosa.» Éste es un oficio en el que el aprendizaje es muy largo. Lo que yo intento transmitir es una manera de construir la realidad que permite ver los hechos que normalmente no se ven. Eso no tiene nada que ver con la intuición. Es muy lento. Aquí tienen la justificación de mis reiteraciones y retrasos, que lo son tanto para mí como para ustedes.

A partir de este análisis, se pueden distinguir tres situaciones: la primera es la del profeta jurídico, del sabio, del *amusnaw* que tiene un mandato que reconquistar en cada ocasión: tiene que triunfar en todas las situaciones. El profeta, como dice Weber, no tiene más garantía que él mismo. No existe *ex officio*. Si no está en forma, su condición profética se derrumba mientras que el profesor de filosofía que no está en forma cuenta con su estatuto para apoyarlo; o el sacerdote que hace un milagro diario *ex officio*, que no puede fallar. Una parte de la actividad que el profeta desarrolla, en particular el trabajo poético sobre la forma, está destinado a afirmar y a que reconozcan su «comisión», y si no está en forma, pierde su mandato. Así pues, es extraordinario. No puede hacer milagros todos los días. El profeta jurídico

es una especie de creación continua de su propio mandato.[1] Está en el tiempo cartesiano, el milagro continuado en cada momento: si el profeta deja de crearse como creador, cae, se convierte en uno cualquiera o en un loco porque, lo que él dice cuando está en los límites, no hay más que un paso entre el descrédito que humilla al loco y el respeto, el aura que rodea al profeta reconocido.

Segunda situación: los juristas, los legisladores-poetas en situación de profecía jurídica, de creación. Éstos son los canonistas ingleses del siglo XII de los que habla Kantorowicz, los que fueron los primeros en hacer teoría del Estado. Uno de los méritos históricos de Kantorowicz ha sido el de reconstruir la filosofía del Estado que aparecía explícita en estos fundadores del Estado, siguiendo el principio según el cual, en los comienzos, son visibles las cosas oscuras, cosas que después ya no hay necesidad de decir porque se dan por sentado. De ahí el interés por la antropología o de los métodos comparados, de los «topos» de Durkheim: creo que el principal interés de esta investigación sobre la génesis del Estado es la claridad de los comienzos. En los inicios, existe aún la obligación de decir cosas que después no se dicen porque ya no se plantea la pregunta, precisamente porque el Estado tiene el efecto de resolver el problema del Estado. El Estado tiene por efecto hacer creer que no hay problemas del Estado. En el fondo, esto es lo que vengo diciendo desde el principio. Estoy satisfecho de esta fórmula. Eso es lo que quería decir cuando afirmaba que el Estado nos plantea un problema particular porque nosotros tenemos ideas de Estado que aplicamos al Estado.

Tercera situación: los juristas que están todavía próximos al *amusnaw*. Aún se puede ver lo que hacen y ellos mismos están obligados a saberlo para hacerlo. Se ven obligados a inventar la noción de *fictio iuris*, a teorizar sobre su propio trabajo y a decirse: «¿En nombre de quién hablamos? ¿Es Dios o la opinión pública...?» Por el contrario, los juristas en situación normal de Estado, mandatarios, institucionalizados, son reproductores y ya no creadores jurídicos, encargados en el peor de los casos, en determinadas circunstancias, de juzgar a los jueces, de abordar los asuntos más espinosos, aquellos de los que hablaba Alain Bancaud,[1] los que plantean la cuestión de la justicia de la justicia, los que dan lugar a la regresión al infinito: hay un

juicio, una apelación, después una apelación de la apelación, pero hay que detenerse... O bien se dice: «Es Dios», o bien se dice: «Hay un tribunal de justicia humana que juzga la legitimidad de los jueces.» Es entre éstos donde se encuentra el concepto de la hipocresía piadosa. Estos juristas en situaciones normales, incluso si surgen problemas sobre la justicia, no plantean el problema mismo de su existencia como justicieros. Habría mucho trabajo que hacer sobre «justiciero y juez»: el justiciero, es el profeta jurídico autoproclamado que impone otra forma de justicia profética. Se podría hacer un buen trabajo sobre el justiciero en los *westerns* y la representación oficial de la justicia. El justiciero es un creador jurídico de cierto tipo que opone una justicia personal y privada al sentido común jurídico, y que tiene problemas con la justicia, por supuesto.

Se ve mejor lo que sucede en cualquier acto jurídico o de fundación de Estado, en el caso 1 y en el caso 2, es decir, en el caso del profeta jurídico y en el caso de los juristas en situación de profecía jurídica, que en el caso 3, donde ya no se ve nada. Pero, al menos, existen rasgos comunes, y si es interesante estudiar las situaciones proféticas originarias es porque revelan cosas que continúan operando en los casos ya rutinizados sin que éstas se perciban. Si se trataba de una diferencia de naturaleza, habría más interés en el estudio de los orígenes, ya que éstos permiten ver cosas que siguen funcionando, pero que pasan desapercibidas. Lo que los profetas jurídicos enseñan es que, para que la profecía jurídica funcione, debe ser auto-legitimadora, y muestran que el Estado es la *fictio iuris* que fundamenta todos los actos de la creación jurídica. Esto hace que la *fictio iuris* ordinaria como tal caiga en el olvido. Así pues, opera lo que Max Weber llamó la «rutinización del carisma»[1] jurídico, la banalización, la cotidianización.

Nos podemos preguntar ahora cómo debe actuar el jurista originario o rutinizado para lograr que esta creación jurídica no sea un acto cualquiera. Se percibe un vínculo jurídico entre la creación jurídica y la formalización. No estoy recuperando un análisis que ya hice, aunque en otro contexto. (Muy a menudo vuelvo a los mismos puntos en mis reflexiones, pero desde más arriba, viendo de manera diferente algo diferente en lo que ya había podido ver desde un determinado punto de vista.) En mi estudio sobre Heidegger, en el que investigué el concepto de censura en un campo,[2] he analizado el trabajo de formalización que ejerce un campo científico o filosófico; insistí en la relación entre esta censura que ejerce un campo y la

formalización que realizan los que quieren ser reconocidos como miembros de pleno derecho del campo: si quieres ser reconocido como filósofo, tienes simplemente que usar formas filosóficas para decir las cosas, sobre todo si lo que dices es contrario a los supuestos tácitos del oficio de filósofo. Me fijé sobre todo en Heidegger porque lo que él decía era totalmente antagónico a la filosofía implícita de los filósofos. Yo había establecido así un vínculo entre la censura ejercida sobre el campo científico o filosófico y dos operaciones: formalizar y establecer formas. Insistí en el hecho de que formalizar es siempre establecer formas: el universo social requiere ponerse en regla con lo oficial de este universo ajustándose a este universo considerado como reconocimiento fundamental de lo oficial, que consiste en establecer formas, o sea, no decir las cosas brutalmente, someterlas a una forma poética, a expresarlas de manera eufemística por oposición a la cacofonía del bárbaro o del blasfemo. El eufemismo filosófico, sea de la clase que sea, es el resultado de una operación que consiste en formalizar y, de ese modo, demostrar que se respetan las formas. Huizinga, en *Homo ludens*,[1] insiste en que el tramposo, como el ladrón de Max Weber, viola las reglas del juego al esconderse. Pero existe también el destructor de juego, que rechaza las formas, que se niega al juego del *obsequium*: es a éste al que el mundo social expulsa del todo. Si recuerdan lo que les decía del sociólogo, el que es meta-meta, al enunciar la regla del juego que consiste en establecer formas, se entiende que a menudo se le perciba como un destructor de juego.

DISCURSO PÚBLICO Y FORMALIZACIÓN

El que establece las formas es aquel que se respeta y que respeta en sí mismo el ego generalizado que recordaba anteriormente, lo que será traducido a la forma porque estos poetas cabileños escriben como Mallarmé: hacen juegos de palabras tan complicados como él, tienen formas de versificación tan complejas como Mallarmé. Nos preguntamos cómo, sin escritura, se pueden inventar formas verbales tan complejas, tan refinadas; esto supone un entrenamiento magnífico. Hay escuelas de poetas que, como Homero, son a menudo los forjadores, son demiurgos. Son profesionales de la falsa improvisación verbal y, en contra de las ideas

recibidas, «oral», «popular», no significa «sencillo». Estos poetas utilizan formas verbales complejas, arcaísmos, cosas que los hombres comunes ya no entienden, lo que les permite hablar por encima de las cabezas de la gente, dirigirse a algunos, lo que hacían los presocráticos. Cuando Empédocles es traducido por universitarios a la francesa, que quieren traducirlo en términos volterianos, no queda gran cosa de él... Tienen ustedes la lectura heideggeriana que añade significado y la lectura un poco positivista que lo quita... Entre los dos, estos poetas son profesionales de una formalización muy reglada, tanto más cuanto que lo que dicen toca problemas fundamentales. Las tragedias clásicas, Esquilo o Sófocles por ejemplo, son discursos extremadamente complejos que teatralizan situaciones límite, donde se dicen cosas extremas de tal forma que todo el mundo puede oír, pero que sólo entienden los elegidos. Una de las soluciones de estos hombres públicos es el doble discurso con dos lecturas: esotérica para los iniciados y, a la vez, exotérica para los demás. El *amusnaw* cabileño, o Empédocles, o los grandes presocráticos fueron capaces de hablar en dos niveles. Existe una polisemia inherente –no hablo de la polisemia posmoderna– que está vinculada a la contradicción de hablar en público: ¿cómo hablar delante de todos, frente a todos, y no ser comprendido más que por algunos iniciados?

La formalización es una propiedad muy importante de este discurso, ya que es a través de ella como lo indecible, lo inefable, a veces lo innombrable se convierte en nombrable; es el precio que hay que pagar por hacer oficializable lo que no podía ser nombrado. En otras palabras, la poesía en sentido amplio, la creación jurídico-poética hace que exista bajo una forma universalmente reconocida un inefable, un indecible o un implícito, ya sea algo colectivamente rechazado, que el grupo no quiere saber; ya sea lo que no puede decirse porque el grupo no tiene los instrumentos para decirlo. Aquí vemos el papel del profeta que consiste en revelar al grupo algo en lo que el grupo se reconoce profundamente: es el «Tú no me buscarías si no me hubieras encontrado» la paradoja de la profecía que no puede tener éxito porque dice que la gente sabía, pero que, sin embargo, tiene éxito porque la gente no podía decirlo. Todos estos discursos un poco tópicos sobre la poesía creativa no son falsos, pero en otro contexto diferente. (La rutina de la disertación tiene un efecto terrible porque suele suceder que diga cosas verdaderas, pero de tal modo que nadie

las cree. Podríamos hacer también un buen análisis: ¿qué es la creencia escolar? ¿Es eficaz? ¿Cómo se cree en algo de la escuela?)

Mallarmé desarrolló el tema del poeta que hace existir por medio de las palabras lo que él nombra. El responsable de denominaciones creadoras puede hacer que existan cosas que no deberían existir, que son innombrables: por ejemplo, puede hacer que se reconozca la homosexualidad en una sociedad que la desprecia, puede volverla legal, nombrable, sustituyendo el insulto «maricón» por «homosexual»; esto es un trabajo jurídico. Puede convertir en nombrable lo innombrable, lo que significa que se puede hablar de ello en público, incluso en la televisión, y se puede dar la palabra en público a alguien innombrable hasta entonces. Si éste puede ir a hablar de ello, se debe a que él tiene las palabras para decirlo; si tiene las palabras para decirlo, es porque la gente se las ha dado: si él no contase más que con «maricón» para referirse a sí mismo, sería atacado. Así pues, sea lo innombrable, sea lo implícito, es decir cosas –ésta es una analogía que empleo con frecuencia– que se viven de manera desagradable y se transformarán en síntomas. El trabajo político es de este orden: un grupo, en alguna parte, siente malestar, por ejemplo, con la Seguridad Social, con sus mandos intermedios, con su pequeña nobleza de Estado. Nadie sabe denominar eso; llega alguien que lo nombra: realiza un acto de constitución, hace existir como síntoma lo que existía como malestar. Ahora se sabe lo que se tiene, y eso es un gran cambio, se está ya medio curado, se sabe lo que hay que hacer... Esto es lo que consigue el poeta originario: hace hablar al grupo mejor que como el grupo puede hablar y, sin embargo, sólo dice lo que el grupo diría si supiera hablar. Se trata de un juego muy sutil, el poeta no puede permitirse decir «¡Vivan los maricones!»: si el grupo no está preparado para seguirlo, pueden lincharlo y enviarlo a la zona de la locura. Maneja un discurso de vanguardia, por tanto un poco solitario, pero preparado para ser seguido porque va a provocar un efecto de revelación: revelará al grupo cosas que el grupo no sabía o no quería saber, en el sentido que decimos: «Lo sé, pero no quiero saberlo.» Lo censurado, lo rechazado es lo que no quiero saber. Dice algo que nadie quiere saber sin causar escándalo delante de todos. Alguien que se respete no puede ver cosas que le harían perder su dignidad ante quien le respeta y que respeta en él lo que debe ser respetado. Uno no va a ver, por ejemplo, una película porno con su hijo... Esto lleva a reflexionar sobre lo oficial... El

trabajo de eufemización consiste en violar un tabú fundamental: el de decir públicamente y por el hecho de decir, sin suscitar escándalo, algo que hasta ese momento era indecible en el doble sentido.

El profeta es aquel que dice en lugar del grupo lo que el grupo no puede decir o no quiere decir y que se auto-envía sin originar escándalo por el hecho de decir cosas que hasta entonces el grupo no decía o no podía decir. Del mismo modo, la palabra profética es el tipo mismo de la palabra adecuada, conforme en sus formas con las exigencias del grupo, que respeta formalmente las exigencias formales del grupo. Para un proverbio de sentido común, de consenso, se le va a someter a una pequeña alteración, que no tiene nada herético, que no es la misa negra, la misa al revés, todo lo contrario de la transgresión reglada. El *amusnaw* es un transgresor respetuoso de lo que respeta, y la formalización está ahí para mostrar que él se respeta hasta el punto de respetar la regla incluso en la transgresión inevitable de la regla que le imponen las penalidades de la vida, las necesidades de la existencia, la desventura de la condición femenina, la debilidad humana, etc. Es, por lo tanto, portavoz del grupo que da al grupo lo que el propio grupo le solicita y, a cambio, el grupo le da lo que él pide: la confianza, el mandato para decir, y este mandato se negocia. Se olvida que estos poetas arcaicos estaban siempre delante de su público; no escribían con la seguridad que proporciona una hoja de papel... En la década de 1960, era la moda, todo el mundo transgredía, pero en la soledad de un estudio. Era cómico: podemos imaginar qué pasaría si este *Homo academicus* tuviera que decir las cosas públicamente. Mientras que el poeta homérico o el *amusnaw* son personas que tenían que actuar *in presentia*.

Para producir este efecto catalizador de los valores del grupo, emplean recursos retóricos como el eufemismo. El efecto más misterioso es la prosopopeya o personificación: acto que consiste en hablar invocando a una persona ausente, muerta, desaparecida o incluso a una cosa de una manera personal: «La República te llama..., la República pide que...» La prosopopeya es una figura retórica inherente al discurso oficial, ya que es lo que transforma el *idios logos*, como decía Heráclito que oponía el *idios logos* al *koinon kaiteion*: el discurso singular, «idiota», personal, al hombre universal, y lo común a lo divino. Lo que convierte el discurso singular en discurso común y sagrado, en sentido común, en discurso susceptible de recibir el consentimiento de la totalidad de los individuos y, por tanto, de

suscitar consenso, es la alquimia retórica, la alquimia del oráculo. El delegado es el que habla, no como individuo, sino en nombre del bien: «Tú me has hecho una pregunta y lo que te respondo no es la pitia singular, es la pitia como boca de otra cosa de la que ella es portavoz.» El hombre oficial es un ventrílocuo que habla en nombre del Estado: adopta una postura oficial –habría que describir la escenografía de lo oficial–, habla en favor y en lugar del grupo al que se dirige, habla por y en lugar de todos, habla como representante universal.

LA OPINIÓN PÚBLICA

Llegamos ahora a la noción moderna de la opinión pública. ¿En qué consiste esta opinión pública que invocan los creadores de derecho de las sociedades modernas, de las sociedades en las que el derecho existe? Es tácitamente la opinión de todos, o de la mayoría o de los que cuentan, aquellos que son dignos de tener opinión.[1] Creo que la definición evidente en una sociedad que se considera democrática, a saber, donde la opinión oficial es la opinión de todos, esconde una definición latente, que la opinión pública es la opinión de aquellos que son dignos de tener una opinión. Hay un tipo de definición censitaria de la opinión pública como opinión informada, como opinión digna de ese nombre. La lógica de las comisiones es crear un grupo constituido de tal manera que ofrece todos los signos exteriores, socialmente reconocidos y reconocibles, oficiales, de la capacidad para expresar la opinión digna de ser expresada y en las formas adecuadas. Uno de los criterios tácitos más importantes en la selección de miembros de la comisión, en particular de su presidente, es la intuición que tienen las personas encargadas de la composición de la comisión de que el candidato conoce las reglas no escritas del universo burocrático y las reconoce: en otras palabras, alguien que sabe cómo jugar el juego de la comisión de forma legítima, que va más allá de las reglas del juego, que legitima el juego; nunca se está tanto en el juego como cuando se está más allá del juego. En todo juego, hay reglas y juego limpio. Acerca del hombre cabileño, o del mundo intelectual, he utilizado la siguiente fórmula: la excelencia, en la mayoría de las sociedades, es el arte de jugar con la regla del juego, haciendo de este juego con la regla del juego un homenaje

supremo al juego. El transgresor controlado se opone absolutamente al hereje.

El grupo dominante coopta a sus miembros a partir de los índices mínimos de comportamiento que son el arte de respetar la regla del juego hasta en las transgresiones regladas de la regla del juego: el comedimiento, la circunspección. Es la célebre frase de Chamfort: «El cura tiene que creer, el canónigo puede tener dudas, el cardenal puede ser ateo.»[1] Cuanto más se asciende en la jerarquía de las excelencias, más se puede jugar con la regla del juego, pero *ex officio*, a partir de una posición tal que no admite dudas. El humor anticlerical del cardenal es sumamente clerical. La opinión pública es siempre una especie de realidad doble. Es lo que no se puede dejar de invocar cuando se quiere legislar sobre terrenos no constituidos. Cuando se dice «hay un vacío jurídico» (expresión extraordinaria) a propósito de la eutanasia o de los bebés probeta, se convoca a las personas que trabajarán con toda su autoridad. Dominique Memmi[2] describe un comité de ética [sobre la procreación artificial] compuesto por personas diversas –psicólogos, sociólogos, mujeres, feministas, arzobispos, rabinos, eruditos, etc.– cuyo fin es transformar una suma de idiolectos éticos en un discurso universal que llene un vacío jurídico, es decir, que aporte una solución oficial a un problema difícil que perturba a la sociedad –legalizar los vientres de alquiler, por ejemplo.

Si se trabaja en ese tipo de situación, se debe invocar una opinión pública. En ese contexto, se entiende muy bien la función concedida a las encuestas. Decir «las encuestas nos avalan», equivale a decir «Dios nos avala» en otro contexto. Pero el tema de las encuestas es incómodo, porque a veces la opinión informada está contra la pena de muerte, mientras que los sondeos están más bien a favor. ¿Qué hacer? Se hace una comisión. La comisión constituye una opinión pública informada que va a fijar la opinión informada como opinión legítima en nombre de la opinión pública que, además, dice lo contrario o no piensa nada (que es lo que suele suceder en muchos temas). Una de las propiedades de las encuestas consiste en plantear a las personas problemas que por sí mismas no se plantean, consiste en deslizar respuestas a problemas que no se habían planteado, por tanto, en imponer respuestas. No se trata de que el muestreo esté sesgado, es el hecho de imponer a todo el mundo preguntas que se le plantean a la opinión ilustrada y, por esto mismo, conseguir respuestas de todos sobre

problemas que se formulan sólo algunos; en resumen, dar respuestas informadas, puesto que han sido causadas por la pregunta: se han elaborado para el público preguntas que no existían para él, cuando lo que realmente le importaba era la propia pregunta.

Les traduciré sobre la marcha un texto de Alexander Mackinnon de 1828 extraído de un libro de Peel sobre Herbert Spencer.[1] Mackinnon define la opinión pública, definición que sería oficial si no fuera inconfesable en una sociedad democrática. Lo que quiero decir es que, cuando se habla de opinión pública, siempre se juega un doble juego entre la definición confesable (la opinión de todos) y la opinión autorizada y eficiente que se obtiene como subconjunto restringido de la opinión pública democráticamente definida: «Es ese sentimiento sobre cualquier tema que sostienen, producen las personas mejor informadas, más inteligentes y más morales de la comunidad. Esta opinión se extiende y se adopta gradualmente por todas las personas de cierta educación y sentimiento conveniente para un Estado civilizado.» La verdad de los dominantes se convierte en la de todos.

Hacia 1880, se decía abiertamente en la Asamblea Nacional lo que la sociología tuvo que redescubrir: que el sistema escolar debía eliminar a los niños de las clases más desfavorecidas. Al principio se planteaba la cuestión que era inmediatamente rechazada ya que el sistema escolar se puso a hacer, sin que se lo pidieran, lo que se esperaba de él. Por tanto, no había por qué hablar de ello. El interés de volver sobre la génesis es muy importante, porque en los comienzos hay debates donde se dicen abiertamente cosas que, después, aparecen como provocadoras revelaciones de los sociólogos. El reproductor de lo oficial sabe producir –en el sentido etimológico del término: *producere* significa «sacar a la luz»–, teatralizándolo, algo que no existe (en el sentido de sensible, visible), y en cuyo nombre habla. Debe producir eso en nombre de lo que tiene el derecho de producir. No puede no teatralizar, ni dejar de formalizar o de hacer milagros. Para un creador verbal, el milagro más común es el milagro verbal, el éxito retórico; debe producir la escenografía de lo que autoriza su decir, dicho de otra manera, de la autoridad en cuyo nombre está autorizado a hablar.

Encuentro la definición de la prosopopeya que estaba buscando: «Figura

retórica por la cual se hace hablar y actuar a una persona que se evoca, a un ausente, a un muerto, un animal, una cosa personificada.» Y en el diccionario, que siempre es un magnífico instrumento, aparece esta frase de Baudelaire hablando de la poesía: «Manejar sabiamente una lengua es practicar una especie de sortilegio evocatorio.» Los clérigos, los que manipulan una lengua culta como los juristas y los poetas, tienen que escenificar el referente imaginario en cuyo nombre hablan y que ellos producen hablando dentro de las formas; tienen que hacer existir lo que expresan y aquello en cuyo nombre se expresan. Deben producir, al mismo tiempo, un discurso y producir la creencia en la universalidad de su discurso mediante la producción sensible en el sentido de recordar los espíritus, los fantasmas –el Estado es un fantasma...– de esa cosa que lo que ellos hacen garantiza: «la nación», «los trabajadores», «el pueblo», «el secreto de Estado», «la seguridad nacional», «la demanda social», etc. Schramm mostró cómo las ceremonias de coronación eran la transferencia, en el orden político, de ceremonias religiosas.[1] Si el ceremonial religioso puede transferirse tan fácilmente a las ceremonias políticas por medio de la ceremonia de la coronación, se debe a que en ambos casos se trata de hacer creer que hay un fundamento del discurso que sólo aparece como autofundador, legítimo, universal porque hay teatralización –en el sentido de evocación mágica, de brujería– del grupo unido y que permite el discurso que lo une. De ahí el ceremonial jurídico. El historiador inglés E. P. Thompson insistió en el papel de la teatralización jurídica en el siglo XVIII inglés –las pelucas, etc.–, que no puede comprenderse del todo si no se comprende que no es un simple aparato, en el sentido de Pascal, que se añadiría: es constitutiva del acto jurídico.[2] Impartir justicia con la ropa común es arriesgado: se arriesga a perder la pompa del discurso. Siempre se habla de reformar el lenguaje jurídico sin llegar a hacerlo jamás, porque es la última de las vestiduras: los reyes desnudos no son carismáticos.

Una de las dimensiones más importantes de la teatralización es la teatralización del interés por el interés general; es la teatralización de la convicción del interés por lo universal, del desinterés del hombre político (teatralización de la creencia del sacerdote, de la convicción del hombre político, de su fe en lo que hace). Si la teatralización de la convicción forma parte de las condiciones tácitas del ejercicio del oficio de clérigo –si un profesor de filosofía tiene que aparentar que cree en la filosofía–, es porque

ello constituye el homenaje esencial de lo oficial-hombre a lo oficial; es lo que hay que añadirle a lo oficial para ser un oficial: hay que añadir el desinterés, la fe en lo oficial, para ser un verdadero oficial. El desinterés no es una virtud secundaria: es *la* virtud política de todos los mandatarios. Los desatinos de los curas, los escándalos políticos, son el hundimiento de esta especie de creencia política según la cual todo el mundo actúa de mala fe, ya que la creencia es una especie de mala fe colectiva, en el sentido sartreano: un juego en el cual todo el mundo se miente y miente a los otros sabiendo que se mienten. Eso es lo oficial...

CLASE DEL 8 DE FEBRERO DE 1990

La concentración de recursos simbólicos. – Lectura sociológica de Franz Kafka. – Un programa de investigación insostenible. – Historia y sociología. – Los sistemas políticos de los imperios *de Shmuel Noah Eisenstadt. – Dos libros de Perry Anderson. – El problema de las «tres vías» según Barrington Moore*.

Les propuse la última vez un análisis de lo que yo llamo la lógica o la retórica de lo oficial, análisis que se presentaba como una antropología general que puede servir como base para análisis empíricos y, sobre todo, genéticos. Así pues, he tratado de mostrar cómo, bien en estado naciente o bien en estado institucionalizado, el Estado se presenta como una especie de reserva de recursos simbólicos, de capital simbólico, que es a la vez un instrumento para determinado tipo de agentes y la causa de conflictos entre tales agentes. Dicho análisis de lo que el Estado hace y lo que debe ser para hacer lo que hace es el requisito previo para cualquier tipo de análisis histórico. En efecto, sólo si se sabe en qué consiste el Estado, lo que es –y no simplemente, como en la tradición marxista, las funciones que se supone que cumplirá–, y se sabe identificar estas operaciones específicas y las condiciones específicas de estas operaciones, se puede acudir a la historia y, en particular, describir el proceso de concentración de una forma particular de recursos que podemos identificar como la génesis del Estado. Aunque repetitivo y pesado, este análisis era indispensable para introducir realmente el verdadero problema de la génesis que yo querría plantear y que, por desgracia, no haré más que plantear.

LA CONCENTRACIÓN DE RECURSOS SIMBÓLICOS

Una de las preguntas históricas que surgen, si uno acepta el análisis que he hecho en las últimas clases, es la de por qué y cómo ha podido realizarse

esta concentración de recursos simbólicos, de lo oficial y del poder específico que da acceso a lo oficial. En efecto, todo agente individual aspira, en cierta medida, al monopolio de la operación de denominación que constituye el discurso oficial. Veamos la injuria o el insulto, que ha sido el objeto de estudio de los lingüistas. El insulto participa de la misma serie que las declaraciones oficiales, los actos de denominación oficiales, los actos de institución más fundamentales que tradicionalmente asociamos con el Estado. El insulto es un acto individual de denominación, que aspira a la universalidad, pero incapaz de proporcionar otras garantías de su ambición de universalidad que la persona que lo pronuncia. Por lo tanto, la situación límite del insulto recuerda lo que podría ser un estado de anarquía absoluta desde el punto de vista simbólico, es decir, un estado en el que todos podrían decir a todos lo que son, todos podrían decir: «Yo soy, por ejemplo, el filósofo vivo más importante» o «el mejor barrendero de Francia y de Navarra», y otro: «Usted no es más que esto o aquello.»[1]

(Para las necesidades de comprensión, este tipo de variación imaginaria es muy útil. Las situaciones de crisis política, las situaciones revolucionarias son similares a estas situaciones de lucha simbólica de todos contra todos, en las que todos pueden, con las mismas posibilidades de éxito, aspirar al monopolio de la violencia simbólica legítima, de la denominación. La cuestión de los orígenes puede parecer ingenua y debe ser descartada por la ciencia, pero de todos modos tiene la virtud de plantear de manera radical preguntas que el funcionamiento ordinario tiende a ocultar. Si imaginamos este estado de lucha simbólica de todos contra todos, en el que cada uno reivindica para él y sólo para él el poder de denominar, es evidente que hay que plantearse cómo se llevó a cabo esta suerte de abdicación progresiva de dichas pretensiones individuales en favor de una ubicación central que, poco a poco, concentró el poder de denominación.)

A través de una imagen sencilla, podemos imaginar a muchos agentes luchando todos contra todos por el poder de denominar, la facultad de nombrar y nombrar a los demás, y poco a poco, a través de las luchas mismas, los diversos agentes delegan o abandonan o se resignan a abandonar ese poder en provecho de una instancia que le dirá a cada uno lo que es. Se podría describir una génesis mítica del Estado, hacer un mito platónico. Tener esto en mente permite, en primer lugar, asombrarse: ¿cómo

hemos llegado a esto? Si se tiene un temperamento algo anarquista, sorprende que las personas hayan abdicado del derecho a juzgar y a ser juzgado. También se puede atender a los procesos históricos que suelen pasar desapercibidos. Lo que trataré de esbozarles es una historia de este proceso de concentración, que no tiene nada que ver con lo que dicen a veces. Los historiadores que están más próximos a esta cuestión insisten en que el nacimiento del Estado llega acompañado de un proceso de concentración de los instrumentos de legitimación, así como del desarrollo de un aparato y de una solemnidad simbólicos que rodean el poder real.

Hay una pregunta más fundamental que es la que he planteado, y para dar una idea de la lucha simbólica de todos contra todos, les citaré un texto de Leo Spitzer sobre lo que él llama la polionomasia en el *Quijote*.[1] Señala que los personajes suelen tener varios nombres: según la escena o la situación se les llama «Caballero de la Triste Figura», etc. Esta pluralidad de nombres plantea un problema. Spitzer la interpreta como una forma de realización empírica de un perspectivismo práctico según el cual todos los agentes tienen derecho a sus puntos de vista. Me parece una realización muy hermosa del mito que he citado: un nombre para cada idea. Obviamente, el poder de denominar se ejerce sobre todo en las relaciones afectivas, amorosas: uno de los privilegios del amante o del ser amado es denominar y ser denominado, aceptar una nueva convención, una re-denominación en la que se afirma la autonomía de un determinado vínculo afectivo en relación con las denominaciones anteriores –se desbautiza y rebautiza–. No se trata en absoluto de algo trivial. No es casualidad que esto se produzca de manera muy general y universal. Podemos imaginar que el privilegio de la denominación se ha distribuido al azar y que cada agente tenga derecho a su perspectiva. Ya no habría –tomo la metáfora de Leibniz acerca de Dios– el «lugar geométrico de todas las perspectivas», el lugar central desde el que se establecen los nombres auténticos, los nombres de estado civil. Los apodos, los sobrenombres resultan barridos en beneficio del nombre oficial, de un nombre reconocido públicamente.

El artículo de Spitzer se centra en los nombres propios, pero se puede estirar la utopía e imaginar una polionomasia para los nombres comunes, una situación en la que no habría más que idiolectos, en la que cada uno aspiraría a imponer su propia denominación y cuestionaría lo que es un distintivo de una lengua oficial, esto es, que todos los agentes sociales de un

mismo grupo social asocian el mismo sonido al mismo sentido y el mismo sentido al mismo sonido.[1] Uno de los efectos de la construcción de una lengua oficial, impuesta en un determinado territorio, es el de establecer un contrato lingüístico, un código en el doble sentido del término, a la vez legislativo y comunicativo entre todos los agentes de una comunidad, código que todos deben respetar para que no se vuelva ininteligible, transformado en galimatías o barbarie. El Estado ha concentrado el capital lingüístico constituyendo una lengua oficial, es decir, que ha logrado que los agentes individuales renuncien al privilegio de la creación lingüística libre y la dejen en manos de algunos (legisladores lingüísticos, poetas, etc.). Vemos cómo, a partir de la imagen de Spitzer generalizada, la institución de una lengua oficial –que es el producto de una acción histórica de imposición, de normalización, y de la lengua y de los agentes sociales que deben utilizarlo– se acompaña de una renuncia de los agentes al perspectivismo radical, la equivalencia de todos los puntos de vista, la intercambiabilidad universal de los puntos de vista.

LECTURA SOCIOLÓGICA DE FRANZ KAFKA

Podemos generalizar esta utopía de la anarquía radical e imaginar un universo en el que cada uno ejerciera en su totalidad, sin renuncia alguna, sin ninguna abdicación, su derecho a juzgar y a ser juzgado. Este tema está presente en *El proceso* de Kafka.[2] Los novelistas son útiles porque construyen utopías que son el equivalente de los mitos platónicos. *El proceso* es el lugar de una utopía de este tipo. El abogado misterioso y esquivo, que el héroe K. solicita y que pretende ser un gran abogado, dice: «Pero ¿quién va a juzgar la calidad de gran abogado?» Se trata de un tema constante en Kafka. Se tiende a hacer una lectura teológica de la obra de Kafka; ahora bien, se puede hacer también una lectura sociológica, y no son éstas dos lecturas en absoluto contradictorias. Esta búsqueda del lugar donde se define la verdadera identidad de los agentes sociales puede ser presentada como una búsqueda de Dios en cuanto geometral de todas las perspectivas, instancia última de la instancia que es el tribunal, instancia que se pregunta quiénes son los jueces justos; o como una búsqueda teológica de lo absoluto que se opone al perspectivismo, o también como

búsqueda sociológica del lugar central donde se encuentran concentrados los recursos de autoridad legítima, y que, como tal, es el punto donde nos detenemos en la regresión. Como en Aristóteles, hay un momento donde es necesario detenerse,[1] y ese lugar donde nos detenemos es el Estado. Dentro de la tradición de Durkheim, Halbwachs habla de «foco central de los valores culturales»,[2] propone la existencia de un lugar central donde se encuentran capitalizados, concentrados, los recursos culturales propios de una sociedad y a partir del cual se definen las distancias (como el meridiano de Greenwich), y a partir de ahí se puede decir: «Este hombre es culto o no es culto; conoce bien el francés o no conoce el francés, etc.» Este lugar central es el punto a partir del cual se toman todas las perspectivas.

Existe, por lo tanto, una perspectiva central: por un lado, el perspectivismo; por el otro, un absolutismo, un punto de vista del que no hay ningún punto de vista y con respecto al que todos los puntos de vista pueden medirse. Esta perspectiva central no puede establecerse sin que se descalifiquen, desacrediten o subordinen todas las perspectivas parciales, cualesquiera que sean sus pretensiones: el punto de vista del rey en relación con el punto de vista de los grandes señores feudales; en los siglos XVII y XVIII, el de los profesores de la Sorbona frente a los cirujanos.[3]

Hay un lugar dominante desde el cual se consigue un punto de vista que no es un punto de vista como los otros, y que, al instaurarse, instaura una disimetría fundamental donde nada será igual después. En adelante, todos los demás puntos de vista que no sean éste estarán privados de algo, recortados, mutilados. Gurvitch, apoyándose en la tradición fenomenológica, habla de la «reciprocidad de las perspectivas»:[1] universo en el que todo agente es a otro agente lo que el otro es a sí mismo. Hay, pues, una reversibilidad absoluta en las relaciones que se instaura en el insulto: yo digo que «tú no eres más que...» y tú puedes decirme otro tanto. Hay un tercer término en relación con el cual podemos juzgar las perspectivas: entre dos perspectivas, una es mejor que la otra, ya que está menos lejos del foco de los valores centrales, del geometral de todas las perspectivas.

El golpe de Estado de donde nació el Estado (incluso siendo realizado en un proceso imperceptible) atestigua un golpe de fuerza simbólico extraordinario que consiste en lograr que se acepte universalmente, en los límites de determinada fuerza territorial que se construye por medio de la

construcción de este punto de vista dominante, la idea de que no valen todos los puntos de vista y de que no hay más que un punto de vista que es la medida de todos los puntos de vista, que es dominante y legítimo. Este tercer árbitro es un límite al libre arbitrio. Por un lado, existe el libre arbitrio de los individuos que afirman saber lo que son en verdad, y del otro, un árbitro supremo de todos los juicios del libre arbitrio –libres y arbitrarios– sobre las verdades y los valores que, dentro de ciertos límites, es colectivamente reconocido como poseedor de la última palabra en materia de verdad y de valor. ¿Soy culpable o no culpable? Afirmo que no soy culpable, otros afirman que sí lo soy: hay una instancia legítima que, como último recurso, puede decir: «Él es culpable o no es culpable», lo que implica un juicio de verdad y de valor al mismo tiempo, sin discusión, sin apelación.

UN PROGRAMA DE INVESTIGACIÓN INSOSTENIBLE

Este tipo de análisis puede parecer casi metafísica; la metafísica, a menudo, no es más que sociología transfigurada, como ya he tratado de demostrar en el caso de Heidegger.[1] Sólo teniendo en cuenta estas cuestiones podemos ver lo que tiene de pasmosa la historia más banal de la constitución de órganos estatales, parlamentos, etc. El programa de trabajo que voy a elaborar es prácticamente insostenible, al menos para un solo hombre. La representación positivista de la ciencia, que casi exige a los científicos que no avancen un paso que no puedan demostrar de inmediato, ejerce un terrible efecto de castración y mutilación de la mente. Una de las funciones de la ciencia es también crear programas de investigación conscientemente percibidos como casi irrealizables; tales programas tienen el efecto de mostrar que los programas de investigación considerados científicos porque son realizables no son necesariamente científicos. Por dejación positivista, en lugar de buscar la verdad donde esté, se la busca bajo los focos, donde se la puede ver...

Mi programa –espero poder convencerles– tiene efectos inmediatos: permite ver, en la documentación histórica o en las observaciones empíricas contemporáneas, cosas que otros programas ignoran por completo. Tiene un efecto crítico, muestra hasta qué punto los programas considerados realistas

están mutilados. Obviamente, no podemos contentarnos con algunos programas científicos que consisten en reducir la historia del Estado a la historia de los impuestos. Un gran historiador puede decir: «Lo que hace el Estado moderno es, fundamentalmente, establecer una fiscalidad de Estado» y, cinco páginas más adelante, añadir: «Para que pudiera introducirse el impuesto, era necesario que se reconociera la legitimidad de la instancia que establecía el impuesto», en otras palabras, era necesario todo lo que he dicho, esto es, unas instancias capaces de conseguir el reconocimiento de su monopolio de la constitución legítima del mundo social.[2] Los programas sencillos son peligrosos: sucumben muy fácilmente a alguna forma de economicismo. Toda una tradición marxista reduce el proceso de acumulación a su dimensión económica, y la acumulación a una acumulación de recursos materiales. Por ejemplo, se dice que el Estado comienza con la concentración de recursos que posibilita una redistribución, pero se piensa sólo en recursos económicos. Ahora bien, todo lo que he dicho deja entrever que hay otra forma de acumulación –tanto o más importante– que hace posible la acumulación de recursos económicos.

Existen interesantes trabajos antropológicos centrados en la acumulación que hace posible el capital religioso. En África del Norte, los fundadores de cofradías muy prestigiosas, los santos, pueden acumular enormes recursos económicos sobre la base de un capital puramente simbólico, una acumulación que introduce subsiguientemente una burocratización, una gestión racional del capital y una degeneración del capital simbólico proporcional a la acumulación de capital económico. En algunos casos, la acumulación económica puede estar subordinada y ser secundaria en relación con la acumulación simbólica. Uno de los peligros de los programas parciales es el de mutilar la realidad, bien por el lado de la economía, bien por el lado de la política. Algunos historiadores que han trasladado al campo de la historia la lógica de la moda y que se comportan como si los paradigmas cambiaran igual que la longitud de las faldas, afirman: «Éste es el final del paradigma marxista, materialista.» Teníamos la economía, ahora tenemos la política. En este vaivén entre pros y contras, Marx se opuso a Pareto –Raymond Aron lo hizo con más elegancia,[1] suponiendo que la elegancia tenga valor científico...–. El economismo describe la génesis del Estado en la lógica de la acumulación progresiva del

capital económico. Podemos decir lo contrario y asegurar que lo que cuenta es la acumulación del capital político: se trata entonces de una historia reducida a la política.

Estas perversiones se mantienen porque lo extraordinario del problema de la acumulación inicial –es un vocabulario marxista–, que Marx se planteó sin cesar,[2] no produce la suficiente extrañeza. Lo más cercano de los análisis que he esbozado es el famoso análisis hegeliano de la relación amo/esclavo, un análisis de filósofo que sitúa en el origen un contrato social.[3] Hacer una antropología histórica del Estado, una historia estructural de la génesis del Estado implica preguntarse por las condiciones en las que se produce esta acumulación inicial: cierto número de hombres abandonan el poder de juzgar en última instancia, reciben de otros hombres la abdicación de cosas muy importantes –el derecho a firmar la paz y a hacer la guerra, de decir quién es culpable o no culpable, quién es realmente abogado, quién es realmente albañil...–. Nosotros estamos frente a un Estado donde las cosas son obvias. Pero basta con reemplazarlas en la lógica de la génesis para preguntarse: ¿cómo ha podido cada albañil particular, por ejemplo, dejar en manos de una especie de «transalbañil» el derecho a decir quién es realmente un albañil?

Tras esta crítica previa de los intentos de sociología genética o de historia social del Estado que se inscribe en la línea de la historia comparada, llego a mi programa. Les he citado a tres autores que se encuentran en la tradición de los grandes fundadores de la sociología: Marx y el análisis de la acumulación primitiva, Durkheim y la división del trabajo social, y Weber y su descripción de la génesis de las sociedades modernas como un proceso de racionalización. Estos autores tienen en común el tratar de describir un proceso muy general, la propuesta de una historia global del Estado. A partir de evaluaciones muy diferentes del Estado final, organizan su visión del Estado y del proceso. Convendría recordar *Seigneurie française et manoir anglais*[1] de Marc Bloch, que podría abordarse como un estudio comparativo de la génesis del Estado inglés y del Estado francés. Un autor muy importante al que me he referido indirectamente a propósito de los procesos de unificación del mercado –que son correlativos a los procesos de constitución del Estado y que son exactamente, igual que el proceso de unificación del mercado lingüístico, el efecto de la acción del Estado–, Karl Polanyi, en *La gran transformación*[2] y en *Comercio y*

mercado en los imperios antiguos,[3] estudia la constitución progresiva del mercado independiente de las limitaciones ejercidas por la familia, las comunidades. Otros dos autores: Karl Wittfogel, *Despotismo oriental*,[4] que elabora una teoría general a partir del modo de producción asiático, y Rushton Coulborn, *Feudalism in History*,[5] un estudio publicado en 1956 que seguramente no satisface a los historiadores contemporáneos pero que recoge el trabajo de varios historiadores sobre el feudalismo japonés, medieval, en Francia, en Inglaterra, etc. Para mi síntesis sobre la genealogía del Estado moderno, tomaré sólo algunos aspectos de estos trabajos, no los explicaré en detalle.

HISTORIA Y SOCIOLOGÍA

Una de las funciones de la enseñanza –si tiene alguna– es proporcionar puntos de referencia, mostrar el mapa de un universo intelectual, y lo que yo voy a hacer se sitúa en un universo cuyo mapa quizá ignoren ustedes: es el producto de las referencias tácitas o explícitas a este espacio. Una forma de controlar un pensamiento que se les propone consiste en controlar no las fuentes, en el sentido ingenuo del término, sino el espacio teórico con relación al cual se produce este discurso. La comunicación científica siempre debería hacer no el «estado de la cuestión» –lo que es estúpido, burocrático, del tipo «proyecto de investigación del CNRS»–, sino decir cuál es el estado del espacio científico que han movilizado ustedes activamente para construir su problemática. Muy a menudo, los profanos no tienen la problemática en relación con la cual el profesional elabora su discurso. Los profanos acuden a las tesis: están a favor o en contra de las grandes escuelas, a favor [o en contra] de la democracia directa, de la autogestión, etc. Toda ciencia desarrolla históricamente, por un proceso de acumulación que no es simplemente aditivo, estructuras de problemáticas complejas. Del mismo modo, ser pintor hoy, si no se quiere parecer ingenuo, es estar a la altura de toda la historia de la pintura y dominar la problemática. El visitante ingenuo de galerías, ignorante de estas cuestiones, podrá decir ante algunos cuadros: «Mi hijo hace lo mismo...» El sociólogo es como un pintor no ingenuo que, por desgracia, es presa de jueces ingenuos... Una comunicación pedagógica racional debería

esforzarse al menos en transmitir el espacio de los problemas. Les daré algunas pautas; verán ustedes que los tres autores de los que les hablaré han desempeñado un papel muy pequeño en la construcción de lo que les propongo. Sin embargo, son importantes porque representan la forma espontánea de hacer lo que voy a hacer yo hoy. Estas obras, con las que estoy en total desacuerdo, merecen leerse con respeto: representan un enorme trabajo e intentos sistemáticos orientados a elaborar enfoques coherentes, explícitos, conscientes. Los historiadores, dueños de su pequeño monopolio, se burlan de tales intentos. Podrán decir, por supuesto, que esto es mala sociología sobre mala historia. Pero ahí está su mérito: en lugar de contentarse con una acumulación de historias, tratan de construir modelos sistemáticos, recopilar un conjunto de características asociadas por relaciones controladas y susceptibles de ser validadas o falsificadas por la confrontación con la realidad. Sé muy bien que estos modelos tienen algo de forzado y arbitrario.

Los historiadores son agentes sociales cuyas obras son producto de un encuentro entre los habitus sociales parcialmente formados por el campo histórico como sistema de exigencias y de censuras: son lo que son porque el campo histórico es lo que es. Una parte de las cosas que no hacen o de las cosas que hacen se explican por lo que el campo les pide que hagan o no hagan. Con razón, reprochan a los sociólogos que estén en un campo que les exige ciertas cosas que pueden parecer presuntuosas, arrogantes, «te lo dije», y por el contrario no les pide que hagan otras cosas que parecen indispensables, necesarias para los historiadores. En otras palabras, las relaciones entre las disciplinas, como las relaciones entre los altos funcionarios y los artistas, son relaciones entre campos que tienen historias diferentes y donde las personas, que poseen habitus diferentes, responden sin saberlo a programas diferentes producidos por historias diferentes. Lo mismo valdría para la relación filósofos/sociólogos, etc. No entro en la lógica de la acusación; no hay nada que condenar. Una de las virtudes de la sociología, cuando se aplica a sí misma, es hacer todo comprensible. Una de las intenciones normativas que puedo tener en mente –si hay historiadores entre ustedes– es decir: «Pongan en cuestión el programa en cuyo nombre van a rechazar el programa implícito en el trabajo que quiero exponerles y pregúntense si esta certeza positivista no es el producto de una censura incorporada, por tanto una mutilación, y si no sería bueno reintroducir, sin

perder ninguno de los requisitos tradicionales de los historiadores, este programa ambicioso...» Esto estaba implícito, ahora ya está dicho explícitamente...

«LOS SISTEMAS POLÍTICOS DE LOS IMPERIOS» DE SHMUEL NOAH EISENSTADT

Empiezo por Eisenstadt con *Los sistemas políticos de los imperios* [1963]. Se propone como proyecto –lo que no puede dejar de sobresaltar a los historiadores– estudiar veinte Estados que considera pertenecientes al tipo de imperios histórico-burocráticos, es decir, «regímenes preindustriales caracterizados por un alto grado de poder centralizado, que actúa a través de una vasta administración impersonal». Las palabras clave son «preindustrial», «poder centralizado» y «administración impersonal», es decir, independiente de las personas en su funcionamiento y en su transmisión. Este conjunto incluye los Estados absolutistas de la época premoderna (Francia, Inglaterra), los califatos árabes de los Abásidas, el imperio otomano, las sucesivas dinastías del imperio chino, los Estados azteca e inca, el imperio mogol y sus predecesores hindúes, la Persia sasánida, los imperios helenísticos, el imperio romano, el imperio bizantino, los imperios del antiguo Egipto y los imperios coloniales (español en América Latina, inglés en la India). Se trata de una enumeración a lo Prévert..., sin embargo, verán que el intento, que supone una verdadera cultura, es interesante.

En primer lugar, el método: se inscribe en una tradición que los sociólogos llaman estructural-funcionalista, encarnado por Parsons y su noción de «profesión»,[1] una tradición que intenta encontrar las características básicas de todos los sistemas políticos. Su premisa consiste en identificar las propiedades estructurales, porque todo Estado tiene que cumplir una serie de funciones universales. La condición para realizar estas funciones es la necesidad de que esté legitimado, que concentre los recursos, etc. Dichos requisitos funcionales están acompañados de propiedades estructurales. Pero, de hecho, al contrario de lo que pueda parecer, los estructural-funcionalistas, que, dentro del abanico político, se muestran más bien conservadores, están muy cerca de los marxistas desde el punto de vista de tales postulados fundamentales (esto puede parecer

arbitrario y simplista, y yo tendría que explicar y argumentar mucho, porque comprendo que afirmar que Marx y Parsons no son muy diferentes puede inquietar a algunos, pero no tengo tiempo y tampoco muchas ganas de hacerlo...).

De acuerdo con una filosofía estructural-funcionalista, hay caracteres fundamentales de todos los sistemas políticos posibles y de su relación con los otros sistemas constitutivos de una sociedad. Estos caracteres fundamentales se utilizan como variables que permiten caracterizar todas las sociedades. De ahí la idea de hacer una modelización. Otros enfoques consideran la sociedad como un sistema de sistemas (político, económico, cultural, etc.). A partir de la enumeración de estas invariantes, podemos examinar las variaciones, y así definir las variables que van a separan los diferentes Estados como realización diferente de estas combinaciones de sistemas. Tiene el mérito de ser coherente y explícito... Investigadores como Eisenstadt, con su pesadez pedestre, tienen para mí una virtud: trataron de pensar con todo el arsenal conceptual de la sociología mundial en los años sesenta (estatus y roles, etc.). La primera operación es una operación de clasificación: se clasificarán los tipos de Estado, se hará una tipología basada en la enumeración de una serie de características comunes a diferentes sociedades o configuraciones de rasgos, sin olvidar nunca que estas configuraciones tienen propiedades sistémicas. (Esto nos llega de Alemania a través de la teoría neofuncionalista de Niklas Luhmann, teoría muy general que come de todo. Este paréntesis es una manera de vacunarles por anticipado para cuando llegue el asunto...)

La idea es que se pueden aislar algunas características en un régimen político; y los regímenes que tengan las mismas características se pueden incluir en la misma clase. Al mismo tiempo, no hay que olvidar que estas características entrarán en combinaciones diferentes y por lo tanto crearán sistemas diferentes. La analogía biológica está detrás. Así pues, se tiene un pensamiento analítico, que aísla elementos en conjuntos complejos, y un pensamiento sintético, que no olvida que estos elementos entran en configuraciones históricas singulares, que el Estado japonés no es el Estado francés ni el Estado abásida. He aquí de lo que trata. Tras haber definido las clasificaciones establecidas por la investigación comparativa sobre la selección de características comunes, tratamos de separar las propiedades comunes, una especie de esencia histórica. Las características comunes a

todos los imperios clasificados en el tipo que va a ser el objeto del estudio, a saber, los imperios centralizados histórico-burocrático, se enumerarán como constitutivas de este orden político.

La primera característica es la limitada autonomía de la esfera política:[1] son universos en los que la esfera política se aparta parcialmente de la inmersión en las relaciones de parentesco, en las relaciones económicas. Aparece un orden político relativamente autónomo. Es una contribución importante: cualquier teoría de la génesis del Estado tendrá que ajustarse a esto. Dicha autonomía limitada y relativa a la esfera política se manifiesta por la aparición de fines políticos autónomos en los círculos de poder; empiezan a tener una razón política, que no es sólo la razón familiar, es el esbozo de lo que se llamará la razón de Estado. La segunda gran característica es la diferenciación de los roles políticos en relación con otras actividades, por ejemplo, la aparición de un rol propio de funcionario, separado del guerrero, del escriba, del sacerdote. En correlación con el inicio de la diferenciación de roles políticos, o de la división del trabajo político laboral, por emplear un lenguaje marxista, se ve aparecer una lucha en el interior del mundo de la política: cobra autonomía, se diferencia y, porque es diferente, se convierte en el escenario de una lucha. Tercera propiedad: los dirigentes tratan de centralizar la esfera política; en otras palabras, hay un trabajo para concentrar el poder. Cuarta propiedad (de la que no queda claro cómo distinguirla de la segunda): aparecen, por un lado, instancias administrativas específicas, burocracias, y, por otro lado, instancias de lucha política legítima –cuyo paradigma es el Parlamento–, es decir, lugares institucionalizados donde se encuentra concentrada y circunscrita la lucha política. Esto está relacionado con el proceso de centralización y concentración. Frente a la lucha de todos contra todos, que se puede practicar en cualquier lugar, aparece –la metáfora es de Marx– un lugar donde la lucha política podrá ejercerse siguiendo formas legítimas, convirtiéndose el Parlamento en el teatro de la política.

Mezclo a Eisenstadt y a Marx. Eisenstadt dice que el Estado aparece con la concentración de recursos de «flotación libre», recursos en plata, en oro, en técnicas; podrían añadirse los recursos simbólicos, porque el Estado está obligado con estos recursos simbólicos flotantes. El proceso que describe Eisenstadt puede ser analizado como un proceso de diferenciación, de autonominación, de centralización. Insiste –ésta es otra idea importante– en

que este proceso de centralización y de concentración de los recursos flotantes está limitado por el hecho de que se debe apoyar en los vínculos tradicionales contra los que fue construido. Volveré sobre este aspecto muy importante. Es evidente que todas estas personas tienen en mente la cuestión del feudalismo y el paso, en términos marxistas, del feudalismo al absolutismo. Marx impuso su problemática a todas las personas que se han planteado este tipo de problemas y, tal vez, aún más a los que pensaban de forma contraria a él. Y así, los estructural-funcionalistas, aunque son totalmente opuestos en política, insisten en la idea de la contradicción entre esta concentración de recursos que se hace contra los señores feudales y al mismo tiempo para ellos. Encontramos este tema en Perry Anderson.

Después de haber definido estas características comunes, Eisenstadt describe lo que parece ser el conjunto de factores favorables o determinantes de la aparición de esta configuración histórica. Para que tal tipo de imperio, de Estado, aparezca, es necesario, en primer lugar, que la sociedad haya alcanzado cierto nivel de diferenciación. La tradición de Parsons, como continuación de la tradición de Durkheim y Weber, insiste en la idea de que el proceso histórico es un proceso de diferenciación del mundo en esferas, idea con la que estoy de acuerdo, aunque yo no defina las esferas como lo hacen ellos. Por tanto, necesitamos cierto grado de diferenciación, en particular de la administración en relación con lo religioso.

En segundo lugar, es necesario que cierto número de personas hayan escapado a las condiciones rígidas de las relaciones agrarias tradicionales. Podríamos basarnos en una indicación de Max Weber que observa que para que aparezca el notable, esa forma elemental de hombre político, este hombre que acepta –lo que no hace de buen grado en la sociedad llamada arcaica– dedicarse a los intereses comunes y a resolver los conflictos en la población, es necesario que éste tenga cierta importancia de antemano, cierta *skholé*, cierta disponibilidad, distancia, una reserva de tiempo libre.[1] El proceso de diferenciación se acompaña de un proceso de acumulación inicial de recursos que se traduce en tiempo libre, tiempo libre que puede dedicarse a lo que es propiamente político. Interpreto a Eisenstadt valiéndome de Weber, ya que Eisenstad se sitúa en la línea de Weber.

En tercer lugar, se necesita que ciertos recursos –religiosos, culturales, económicos– no sigan dependiendo de la familia *(«disembedded»)*, de la

religión, etc. Polanyi utiliza esta noción sobre el mercado que existe en las sociedades tradicionales, precapitalistas. En su libro sobre el comercio colectivo en los imperios, hay un capítulo muy interesante de un antropólogo inglés sobre el mercado cabileño,[2] que se ajusta perfectamente a lo que todavía se podía ver no hace demasiado tiempo. Existe un mercado al que la gente lleva su ganado, donde compra semillas para la siembra, pero este mercado está inmerso en las relaciones familiares. Por ejemplo, no se deben hacer transacciones fuera de un espacio social limitado, se actúa bajo la protección de garantes, intervienen todo tipo de controles, de modo que las relaciones económicas puras, tal como las describe la teoría económica, no pueden convertirse en autónomas. Ahora bien, para que exista el Estado, dice Eisenstadt, debe haber recursos flotantes «liberados» que pueden consistir en ingresos, símbolos, trabajadores, no captados previamente por un grupo primario «de adscripción», como se dice en el lenguaje de Parsons, hereditario y particularista. El ejemplo por excelencia sería el trabajador libre de Max Weber –véase su artículo sobre la sustitución del obrero agrícola por el doméstico en el este de Alemania–.[1] Para entender lo que quiere decir Eisenstadt, hay que pensar en [ese trabajador] agrícola que, de forma típica, se ve inmerso en las relaciones domésticas: su trabajo no se constituye como tal; él se ocupa de los hijos de su patrón a los que trata como a sus propios hijos, por lo que está enredado en relaciones afectivas. A partir de ahí, paradójicamente, la noción de trabajo libre no puede constituirse. Para que se pueda explotar a un trabajador, éste tiene que ser libre –Marx subrayó esta paradoja muy bien–, tiene que estar liberado de sus relaciones de dependencia personal con respecto a su empleador para convertirse en trabajador libre, lanzado al mercado, para estar sometido a otra forma de dominación, impersonal, anónima, que se ejerce sobre individuos intercambiables.

Obviamente, estos recursos de libre circulación son, a la vez, el instrumento de poder de los primeros acumuladores de capital, el instrumento de su dominación y, al mismo tiempo, el objeto de su lucha; sus líderes están empeñados en la acumulación de recursos y en la lucha por la acumulación de recursos y por la apropiación de los recursos acumulados. Tal lucha, que es el producto del comienzo de acumulación, es también el producto de la aceleración de la acumulación. Hay una dialéctica entre los recursos de libre flotación y los conflictos generados por estos recursos. La

intuición de Eisenstadt es correcta, aun cuando sea necesario integrarla en un sistema más complejo que también incluye recursos simbólicos: la acumulación inicial es posible por la existencia de estos recursos que ellos mismos generan, por los conflictos que suscitan, por el desarrollo de nuevos recursos destinados a controlar el uso de estos recursos y su redistribución. De ahí el efecto bola de nieve: el Estado nace en esta dialéctica.

Eisenstadt insiste en la existencia de una contradicción, hace la misma observación que encontraremos en Perry Anderson, a saber, que estos imperios surgen de una contradicción. En efecto, los dirigentes surgen del orden feudal tradicional, un sistema de poder basado en el parentesco, hereditario, transmisible, de manera más o menos carismática; al mismo tiempo, deben construir el Estado contra el espíritu mismo del espíritu de origen. Se encuentran en un *double bind*,[1] constantemente divididos entre la sumisión a los valores feudales que ellos encarnan y la destrucción de estos valores. Las empresas de fabricación del Estado implican la disolución misma del orden del que nacieron. Tienen que atacar a las aristocracias de las que brotaron: deben atacar los privilegios de la aristocracia para defenderla, para defender los intereses de estas aristocracias. En términos más generales, tienen que socavar las bases mismas del orden feudal anterior, los valores, los privilegios, las representaciones implícitas, las creencias, para acceder a estas nuevas realidades y representaciones totalmente antifeudales que son las representaciones burocráticas, impersonales, anónimas. Muchos de estos imperios dan el poder a personas que son parias: eunucos, esclavos, extranjeros, apátridas, etc. Se ve claramente por qué: en la medida en que se trata de constituir un orden político independiente, que obedezca a leyes de funcionamiento y transmisión contrarias a las leyes tradicionales de la transmisión por la familia, una de las maneras de cortar radicalmente el mecanismo es dirigirse a quienes están fuera de juego. El límite es el eunuco, o el celibato sacerdotal. Encontramos estas estrategias en todas partes, desde el imperio otomano a China. Paradójicamente, las posiciones más importantes están en manos de personas fuera de juego. Efecto inverso, en la tradición del imperio otomano, muy a menudo los hermanos del príncipe eran ejecutados, lo que constituía una manera de detener las guerras de palacio feudales, en relación con la reclamación del patrimonio de acuerdo con la

lógica hereditaria. La burocracia crea un orden político que es en sí mismo su comienzo.

Eisenstadt establece tipologías, atomiza los sistemas históricos en propiedades, observa los cambios, pero sin perder de vista la idea de sistematicidad, de la coherencia de cada combinación histórica. Éste es otro de sus méritos: describe un fenómeno que podemos llamar «fenómeno de emergencia». La noción de emergencia está vinculada a una tradición epistemológica según la cual se pasa de un sistema a otro, no de forma simplemente aditiva, sino con saltos cualitativos correspondientes a los cambios de la estructura de los elementos;[1] se habla de la aparición de un orden político cuando se tiene en cuenta que no es simplemente el resultado de la agregación aditiva de elementos preexistentes, sino que cada etapa del proceso se acompaña de cambios de toda la estructura. Otra metáfora empleada muy a menudo es la idea de cristalización: en algún momento, elementos dispares toman forma y realizan una combinación (Althusser jugaba con la idea de combinar...). Los conjuntos emergentes tienen propiedades sistémicas relacionadas con la existencia de *pattern*s, de estructuras globales autorreforzadas.

Soy muy injusto con Eisenstadt, pero teniendo en cuenta las leyes de transmisión en nuestro universo francés, tienen ustedes posibilidades de no oír jamás hablar de él. Lo que les he dicho quizá les prepare para hacer de él una lectura positiva y constructiva...

DOS LIBROS DE PERRY ANDERSON

Voy a presentarles ahora brevemente dos libros de Perry Anderson: *Transiciones de la Antigüedad al feudalismo* y *El Estado absolutista*.

Como Eisenstadt, Perry Anderson está en la tradición de la historia totalizadora que intenta captar un movimiento histórico en su conjunto, no contentándose sólo con explicar la historia del Estado, del ejército, de la religión, etc. Él quiere aprehender la totalidad, con la intención, explícitamente afirmada por Marc Bloch, de entender el presente. La cuestión de Anderson es bastante ingenua: ¿cómo es posible que Francia tenga una tradición revolucionaria mientras que Inglaterra nunca ha hecho su revolución?, ¿que Francia cuente con pensadores críticos, como los

althusserianos, e Inglaterra con pensadores conformistas? Así es como plantea problema, apenas lo caricaturizo... Planteo la cuestión de manera más noble: ¿qué factores favorecen las fuerzas socialistas en Inglaterra? Anderson quiere elaborar una historia global comparada de los grandes Estados occidentales, a los que añade Japón por necesidades de comparación, instrumentos para comprender las peculiaridades que desaprueba o aprueba en Francia e Inglaterra. Critica el evolucionismo marxista. Su proyecto es muy weberiano, aunque él se sitúa en la tradición marxista: su objetivo es captar la especificidad de la historia de Europa Occidental mediante la comparación, en primer lugar, de la historia de Europa –de Grecia a Francia, de los Borbones a la Rusia zarista– con la historia de Oriente o de Oriente Medio –de Bizancio a Turquía– o con la historia de China, para ver cuáles son las particularidades de la historia de Europa desde el punto de vista de la construcción del Estado. En segundo lugar, mediante la comparación, en la historia de Occidente, el desarrollo del Este y el Oeste de Europa. Comprenderán de inmediato que, de hecho, lo que quiere saber es por qué el socialismo es lo que es en Rusia: ¿no estaba relacionado con la historia previa al Estado en el este y el oeste de Europa? Y verán que Barrington Moore, el tercer autor del que quiero hablarles, dice las cosas de forma muy clara y dice que su problema es entender «las tres grandes vías»: la que conduce a la democracia occidental, la que conduce al fascismo y la que conduce al comunismo. Él trata de resolverlo con una historia comparada de China y Rusia, por un lado, y de Japón y Alemania por otro, y por último los otros países europeos. Se trata de encontrar factores explicativos en la historia de estas tres grandes tradiciones.

En las discusiones actuales sobre los acontecimientos en el Este [caída del Muro de Berlín en 1989], la gente maneja confusamente cosas como éstas sin tomarse la molestia de explicar sus modelos y, sobre todo, sin ser capaces de ello, ya que eso requiere una elaboración histórica considerable. El mérito de la construcción de modelos es que obliga a mostrar el sistema de preguntas. Ésta es la razón por la que podemos ver mucho mejor las cuestiones políticas ingenuas o ingenuamente políticas que estos historiadores de historia comparada se formulan. Los historiadores de historia sin más se plantean el mismo tipo de preguntas –acerca de la Revolución Francesa–, pero quedan enmascaradas simplemente porque los

modelos son menos obvios. Por tanto, un modelo patente es más fácil de combatir que un modelo latente, oculto bajo el material pseudoneutro. Sería demasiado fácil hacer de abogado del diablo sobre este tipo de investigación, y más cuando, en lo que yo les estoy explicando, no se realiza el inmenso trabajo histórico que supone la construcción de estos modelos: yo no les ofrezco más que esquemas generales. Sin embargo, aunque este trabajo histórico es de segunda mano –y yo llevo años tratando de hacerme con esta cultura de segunda mano–, no basta para controlar este universo de conocimiento. Digo esto porque es lo menos que podemos hacer cuando estamos hablando de personas que han realizado este tipo de trabajo.

Estos autores tienen detrás otras ideas, problemáticas relacionadas con el presente y con la tradición intelectual en la que se encuentran. Sus dos principales tipos de problemas son el problema marxista, que he mencionado antes, y el resultado histórico de trayectorias diferentes. Responderán de manera diferente. Anderson quiere rehabilitar el absolutismo europeo y superar la ambivalencia de Marx en contra de las monarquías absolutas de la Europa moderna. Traslada a las monarquías absolutas el análisis clásico del capitalismo según Marx: del mismo modo que Marx y Engels caracterizaron la Europa moderna como un «comité ejecutivo para la gestión de los asuntos comunes del conjunto de la burguesía», así Anderson considera las monarquías absolutas, por ejemplo la Francia de Luis XIV, como comités ejecutivos de la última defensa de los intereses comunes del conjunto de la nobleza feudal. El Estado absolutista es el último bastión –que será barrido por la Revolución– de la nobleza feudal; es un «aparato de gobierno desplegado por y para la nobleza feudal», un régimen que sirve a la nobleza feudal. Pero así como el Estado democrático capitalista, según Marx, debe disciplinar e incluso destruir a algunos capitalistas individuales para que triunfe el orden capitalista, así –y es la contradicción del orden absolutista según Anderson– el orden absolutista debe disciplinar e incluso destruir a ciertos señores, o a determinados sectores de la casta feudal, para salvar un sistema feudal de explotación, los siervos de la gleba. Lo que era una gran objeción a la tesis de la funcionalidad del Estado absolutista para los feudales, por ejemplo, las revueltas feudales, no lo es para Anderson. Para salvaguardar los intereses de clase, el absolutismo debe sacrificar una parte de la clase: es esta parte

de la clase sacrificada que se rebela, lo que no hace las veces de prueba por el hecho de que este Estado absolutista no servía a los intereses globales de la clase. En otras palabras, la resistencia de la nobleza feudal no es un argumento contra la naturaleza feudal del régimen.

El absolutismo proporciona a los señores feudales del oeste una compensación por la pérdida de los siervos de la gleba en forma de propiedades, corte, prebendas. La acumulación originada por el impuesto y la redistribución que hace posible la acumulación permite que los nobles puedan recibir subsidios compensatorios específicos para suplir la falta de ingresos feudales. Para los señores feudales del este, el absolutismo –por lo demás, prestado– no está destinado sólo a compensar la pérdida del feudalismo, sino que permite su perpetuación. Observación importante que también encontraremos en Moore, los Estados orientales son Estados inducidos; se construyeron sobre el modelo de los Estados occidentales inglés y francés, como si el Estado fuera de importación. Estos historiadores marxistas, no muy felices con el destino de los regímenes marxistas, se formulan la siguiente pregunta política: ¿por qué el marxismo en Rusia adoptó la forma que adoptó? Un Estado que se genera desde el origen, ¿no tiene propiedades diferentes a las de un Estado que se genera sobre la base de un préstamo, de un modelo importado?

Un libro de otro famoso historiador, Alexander Gerschenkron, sobre el atraso económico del capitalismo ruso,[1] sigue la misma línea. No podemos comprender el destino del capitalismo en Rusia si no se entiende que su capitalismo comenzó después de los otros, cuando los capitalismos francés y británico estaban ya desarrollados. Su *backwardness* se debe a que empezó más tarde. Marc Bloch dice que, a diferencia del tópico de la sociología espontánea de los anglosajones, el Estado inglés se constituyó mucho antes que el Estado francés.[2] ¿Un Estado que se ha desarrollado según su propia lógica por una intención espontánea no debe a esta particularidad una parte de sus particularidades, y en particular lo que siempre sorprende a los observadores, el hecho de que este Estado haya podido perpetuar instituciones extremadamente arcaicas, empezando por la realeza, más allá de la Revolución Industrial? Esto conduce a otro falso problema que Marx legó a la tradición historiográfica, el de la revolución burguesa: ¿por qué Inglaterra no ha tenido revolución burguesa? Esto apena a los marxistas ingleses; y los marxistas japoneses han desplegado mucha

literatura para responder a la pregunta de la vía japonesa como una desviación en relación con la única vía que conduce a la única verdadera revolución, la revolución burguesa... Este feudalismo reconvertido adopta formas muy diferentes según los países. A veces hay ingenuidades terribles. Perry Anderson explica así la rareza de la vía escandinava: el determinismo fundamental de la especificidad escandinava es la naturaleza particular de la estructura social vikinga –estamos en un círculo perfecto–. (Dicho esto, hoy querría al menos mostrarles la lectura caritativa, la lectura según el interés bien entendido. No entiendo por qué leemos libros que despreciamos: se lee o no se lee... La lectura caritativa según el interés bien entendido consiste en leer las cosas de tal modo que tengan un interés.)

Volvamos a Escandinavia. Si se hace una lectura comprensiva, la historia de un país se convierte en *one way*, un sentido único, como la historia individual. Una de las funciones del concepto de habitus es recordar que las primeras experiencias orientan las segundas, las cuales orientan las terceras: nosotros percibimos lo que nos sucede a través de estructuras que han estado metidas en nuestras mentes por lo que nos ha sucedido –es trivial pero, aun así, hay que pensar en ello–. Nosotros no recomenzamos a cada instante nuestra historia; un país tampoco. Tener una estructura social vikinga es muy importante; queda por estudiar qué significa la «vía vikinga», cómo ha ordenado instituciones, cómo las instituciones posteriores fueron preconstruidas a través de espíritus construidos a su vez por estas instituciones anteriores. Paso a esbozar un poco la perspectiva científica que voy a desarrollar. Trataré de mostrar cómo una verdadera historia genética, una sociología histórica, busca captar dichos procesos de creación permanente que tienden a transformar las estructuras a partir de las limitaciones objetivamente inscritas en la estructura y en las mentes de las personas, procesos que modifican la estructura y que se forman en parte por el estado anterior de la estructura. La filosofía de la historia que adoptaré en mi siguiente análisis es que en todo momento, toda la historia está presente en la objetividad del mundo social y en la subjetividad de los agentes sociales que hacen la historia. Lo cual no significa que se esté en un sistema fatal tal que, a partir del instante inicial, se puedan deducir los instantes siguientes, sino que, en cada momento, el espacio de posibilidades no es infinito. Incluso podemos preguntarnos si el espacio de los posibles no acabará estrechándose...

Anderson desarrolla la contradicción, indicada en Eisenstadt, entre el Estado absolutista y el feudalismo. Esta tesis está ya presente en Marx y Engels. Engels dice, por ejemplo: «El régimen del Estado seguía siendo feudal, mientras que la sociedad se hacía cada vez más burguesa.»[1] Es la vieja contradicción que se ha argüido siempre. Anderson la desarrolla un poco y describe los conflictos que Eisenstadt ya había mencionado: el Estado absolutista, como aparato feudal reorganizado, se ve obligado a ejercer acciones represivas contra esos mismos a cuyos intereses sirve. Los Estados absolutistas actúan como máquina represiva de la clase feudal que suprime las bases tradicionales de la comunidad y, al mismo tiempo, atacan fundamentos esenciales del orden feudal mediante un control fiscal directo que sustituye al ejercicio de la fiscalidad feudal. Para servir a los intereses de la clase feudal, el absolutismo debe contrariar al feudalismo. Una observación de pasada: Anderson concede una gran importancia a la función del derecho romano, porque Occidente tenía esta antigua herencia, porque hay una manera occidental diferente. Los *lawyers*, que están en el origen del Estado moderno, han podido rebuscar en el capital de recursos legales acumulados, utilizado como técnica.

Tenía previsto comparar a Eisenstadt y Perry Anderson para mostrarles que, bajo la aparente oposición entre una tradición estructural-funcionalista y una tradición marxista, hay muchas similitudes. Para resumir rápidamente: Eisenstadt es el funcionalismo para todos; Anderson, el funcionalismo para algunos. Eisenstadt se pregunta cuáles son las funciones del Estado para el conjunto del orden social, con todas las clases mezcladas, mientras que Anderson examina las funciones de clase para los dirigentes de la época, es decir, para los señores feudales. Pero lo esencial es que ambos son funcionalistas: en vez de preguntarse qué es el Estado y cuáles son las condiciones que deben cumplirse para que el Estado pueda hacer lo que hace, ellos deducen lo que el Estado hace a partir de las funciones que suponen casi a priori, tales como la función de mantener la unidad, la de servir, etc.

EL PROBLEMA DE LAS «TRES VÍAS» SEGÚN BARRINGTON MOORE

El tercer historiador del que les hablaré, Barrington Moore, en *Los*

orígenes sociales de la dictatura y de la democracia, dice claramente que su problema es entender el papel de las clases altas terratenientes y de los campesinos en las revoluciones que llevan a la democracia capitalista, al fascismo y al comunismo. Éste es el problema de las «tres vías» y, para responder a esta pregunta, comparará Inglaterra, Francia y los Estados Unidos, que son ejemplos de las revoluciones burguesas que llevan a la democracia; Japón y Alemania, como ejemplos de revoluciones conservadoras que conducen al fascismo, y China, como ejemplo de revolución campesina que conduce al comunismo. Moore es el más consecuente como comparatista: quiere aislar una variable considerada como variable principal y ver cómo varía lo que sucede cuando esta variable varía. Evidentemente, esto supone una increíble mutilación y un historiador poco consciente diría que no es posible hacerlo. Pero repito que más vale un error manifiesto que un error oculto: más vale construir un sistema de factores explicativos restringidos que cambiar de sistema explicativo a cada página. Moore escribe, por ejemplo, que el Estado nace con el impuesto y que todo está ahí, pero tres páginas más adelante precisa que si la legitimidad del Estado no se reconoce, no hay impuesto... (Yo veo, en esta forma de pensar, una analogía con la oposición entre el pensamiento mítico y el pensamiento racional: una de las condiciones para que los sistemas míticos funcionen en la coherencia parcial es que nunca se comprueben simultáneamente; si en un determinado momento se dice: «El hombre es a la mujer lo que el sol es a la luna», y más adelante: «El hombre es a la mujer lo que el sapo es a la rana», no se confrontan estas dos proposiciones, se ponen en funcionamiento los mismos esquemas prácticos –el «oficio de historiador»–. Este tipo de construcción no puede ser juzgada como la prueba brutal a la que se exponen quienes dicen: «Tomo tres factores explicativos y voy a ver cómo varían.» Así pues, supone un avance.)

En el caso de Barrington Moore, hay que considerar, en el período en que se constituyen los Estados modernos, una relación entre tres términos: los grandes terratenientes, los campesinos y la burguesía urbana. Moore trata de dar cuenta de las características de estos tres grupos resultantes en función de las combinaciones en las que entran. La democracia aparecerá en las tradiciones donde haya un equilibrio aproximado entre las tres vías, donde no haya una alianza entre la aristocracia y la burguesía, que se haga a costa

de los campesinos y los trabajadores, donde exista una tendencia comercial, urbana, burguesa, lo bastante fuerte como para contrarrestar las tradiciones feudales. Cuando se tienen en cuenta los tres tipos a la vez, cada uno caracteriza a los otros negativamente. Japón y Alemania se caracterizan por un desequilibrio en favor de las aristocracias terratenientes, por una supervivencia de las tradiciones feudales que continúan dominando la burocracia del Estado. Los *Junkers* fueron los primeros en entrar en el gran aparato del Estado: «Las presiones de los grupos capitalistas, necesarias para contrarrestar, no bastan para compensar las consecuencias políticas de una forma de agricultura que ejerce una opresión sobre los campesinos y se apoya sobre controles políticos muy fuertes.»[1] Para distinguir Japón de Alemania, añade que en el caso de Japón el vínculo feudal tenía un carácter particular y acentúa la lealtad de la clase militar, la disciplina, en detrimento de una lealtad más contractual, más libremente elegida. El modelo se complica si se tiene en cuenta el peso relativo de las tres fuerzas. En el caso de la vía hacia el comunismo, las tendencias a la comercialización, el desarrollo capitalista urbano y burgués, con los valores asociados, son débiles, las formas represivas de la agricultura son muy fuertes (servidumbre de la gleba, etc.), las fuerzas absolutistas suscitan revueltas entre los campesinos, invirtiendo ellos mismos de manera mecánica las viejas formas de dominación. Tenemos, por lo tanto, una reconducción de un absolutismo primitivo.

Lo siento por esos autores a los que, a pesar de todo, respeto. Hubiera querido explicarles, siguiendo sus estelas, el esquema que iba a proponerles y que no se ha elaborado con trozos tomados de unos y otros. Querría proporcionarles los medios para criticar los modelos haciendo visibles estas articulaciones. En el próximo encuentro, trataré de demostrarles que es necesario cambiar la filosofía de la historia para dar cuenta de manera más sistemática de las mismas cosas y recuperar de paso algunas cosas que vieron estos autores que yo les animo a leer...

CLASE DEL 15 DE FEBRERO DE 1990

Lo oficial y lo privado. – Sociología e historia: el estructuralismo genético. – Historia genética del Estado. – Juego y campo. – Anacronismo e ilusión de lo nominal. – Las dos caras del Estado.

LO OFICIAL Y LO PRIVADO

Me han dirigido una serie de preguntas que, a diferencia de lo que suelo hacer, no voy a contestar ahora: son extremadamente complejas y subyacen en lo que estoy tratando de hacer. Una de ellas concierne al control de la violencia y la segunda se refiere al papel lógico del Estado como instancia de racionalización. Estos dos problemas serán tratados más adelante, es decir, el año que viene.

Volviendo al hilo de mi discurso, hice hincapié en la última clase en la cuestión de lo oficial y del establecimiento del monopolio de lo oficial, lo que era otra forma de plantear la cuestión de la constitución del monopolio de la violencia simbólica legítima. Ya comenté que los agentes del Estado se caracterizan por el hecho de estar investidos de funciones que se dicen oficiales, es decir, del acceso oficial a la palabra oficial, que circula en las instancias oficiales y en el Estado. Se podría decir que, en último extremo, el Estado es el lugar de circulación de la palabra oficial, del reglamento, de la regla, del orden, del mandato, de la denominación. En esta lógica, el Estado se caracteriza por ser el lugar de un poder universalmente reconocido, incluso en el rechazo, lo que supone una paradoja a la que me referiré más adelante. El Estado es el lugar de un poder reconocido que tiene tras de él el consenso social, consenso concedido a una instancia responsable de definir el bien público, es decir, lo que es bueno para el público, en público, para el conjunto de personas que definen el público. Se podría decir que una de las paradojas del Estado reside en el hecho de que los poseedores del monopolio del bien público son también poseedores del monopolio de acceso a los bienes públicos. En una clase anterior, opuse, en

una lógica más sociológica que tradicionalmente filosófica, la visión marxista y la visión hegeliana del Estado, sugiriendo que representan dos polos antagónicos de una antropología del Estado. Creo que estas dos visiones del Estado aparentemente antagonistas son como la cara y la cruz de la misma moneda: no se puede tener el Estado hegeliano sin tener Estado marxista. (Estas fórmulas en forma de sentencias son mnemotécnicas y un poco peligrosas. Son cosas que no escribiría, pero la enseñanza está hecha para decir cosas que no se escriben y para hacer comunicables cosas que sí se escriben, diciéndolas de modo más simple, más elemental, más tosco que lo que la escritura puede tolerar.) Básicamente, la tesis central que querría desarrollar aquí es esta especie de ambigüedad fundamental del Estado: los que encarnan el bien público están, por eso mismo, sometidos a cantidad de obligaciones; por ejemplo, una de las características de los hombres públicos es que no tienen ámbito privado y están siempre en exposición pública incluso cuando se trata de su vida privada.

Según el análisis de Monique de Saint Martin,[1] el noble es el que está en exposición hasta en la vida doméstica, el que tiene lo oficial por privado. La educación noble enseña a los futuros nobles desde la infancia a someterse, incluso en la vida doméstica, a las reglas que se aplican a los hombres corrientes sólo cuando están en público, en representación. Los políticos, especialmente los miembros de la nobleza de Estado, los que tienen acceso a la arena política como un lugar de la política legítima, oficial, pero también los altos funcionarios, en cuanto nobleza de Estado, están sujetos a todo tipo de restricciones que se aplican asimismo al mundo privado. En última instancia, no tienen vida privada, ya que su vida privada es siempre susceptible de publicación, esta forma de denuncia que consiste en publicar lo privado. Habría que reflexionar sobre el papel de los periódicos satíricos, como *Le Canard enchaîné*. Su función política evidente consiste en violar una frontera que los periódicos oficiales o semioficiales, como *Le Monde*, no pueden violar. Dichos periódicos denuncian escándalos, pero en determinadas condiciones, dentro de ciertos límites y de manera relativamente extraordinaria. Existen órganos encargados de manera oficial, al menos por ellos mismos, de cruzar la frontera oficial/privada para oficializar en el sentido de hacer público lo privado, que puede estar en contradicción con la definición oficial de la personalidad privada

concernida. Habría que reflexionar sobre esto y en eso estoy trabajando en estos momentos.

Éste es un pequeño truco que les ofrezco para mostrar cómo, a partir de un análisis que puede ser abstracto, desarrollamos operaciones muy concretas; me ocupo actualmente de la protección jurídica de la vida privada; son cuestiones de las que oímos hablar todos los días vagamente, pero no las analizamos de cerca. Cuando se fotografía a una estrella en traje de baño o cuando *Le Canard enchaîné* publica la fotografía de una reunión entre dos políticos, Chirac y Le Pen, ¿atenta contra la vida privada como es el caso de una estrella fotografiada en traje de baño? ¿Es igual la ley para una estrella y para un político? ¿Las sanciones son las mismas? ¿Cuál es la definición oficial de lo oficial y de lo privado en ambos casos? ¿Cómo se las arreglan los jueces, que son los titulares del derecho oficial de decir lo oficial? La invención de la fotografía ha provocado la aparición de una serie de problemas sin precedentes. Los pintores siempre eran pintores oficiales: pintaban desnudos, pero de acuerdo con las definiciones oficiales, mientras que el fotógrafo que fotografía desnudos de improviso, sin permiso de las personas fotografiadas, cae bajo la jurisprudencia relativa a los escándalos. Hay una pista para toda esta serie de análisis.

(Hay que bandearse con los «grandes problemas»: hablar del Estado con E mayúscula, con algarabía filosófica, puede proporcionar algún tipo de éxito, pero creo que no es una buena estrategia, porque se trata de problemas demasiado difíciles; mi estrategia constante es abordar estos grandes problemas por un lado accesible donde presentan lo esencial que se oculta bajo la apariencia de lo insignificante.)

Mis análisis anteriores conducían a determinadas preguntas que trataré de situar en un contexto histórico. Ya he desarrollado la idea de que el Estado puede caracterizarse como constitución de recursos oficiales, de violencia simbólica legítima. Consideremos ahora la historia de la génesis del Estado a partir de la definición del Estado como lugar hecho por agentes autorizados para decir el bien público, para ser el bien público y para apropiarse de los bienes públicos. En los llamados países socialistas, los dignatarios eran personas que, en nombre de la socialización de los medios de producción, se apropiaban de los bienes públicos y tenían un privilegio relativamente sin precedentes –lo que constituye la rareza de estos regímenes–, el de apropiarse, en nombre de la abolición de los privilegios,

de los bienes públicos, tales como residencias, tribunas oficiales, radios oficiales, etc. Entre nosotros, la forma es más suave, pero también tenemos coches oficiales, personalidades oficiales, tribunas oficiales, escoltas oficiales. Esta apropiación legítima de los bienes públicos va unida a lo que es a la vez un deber y un privilegio, es decir, el deber de estar a la altura del privilegio, por tanto, de no tener vida privada: los funcionarios no tienen acceso a ciertos privilegios excepto si los merecen, rindiendo homenaje, al menos oficialmente, a los valores que legitiman estos privilegios.

Dicho lo cual, espero ahora atenerme a los dos tiempos que querría marcar, si no, mi discurso será una sinfonía inacabada... En un primer momento, explicaré en qué consiste hacer la historia de la génesis del Estado y, en un segundo tiempo, cómo esta manera de hacer historia se diferencia de algunas formas comunes de hacer historia. Pero recordaré en primer lugar un problema metodológico y, a continuación, presentaré las grandes líneas de lo que será esta descripción de la génesis. De hecho, voy a resumirles el curso que daré el próximo año sobre la génesis histórica de la institución estatal.

SOCIOLOGÍA E HISTORIA: EL ESTRUCTURALISMO GENÉTICO

Primer tiempo: la especificidad del método. ¿Qué significa describir la génesis histórica del Estado? ¿El método comparativo, tal como lo han aplicado los tres autores que he mencionado, es la única vía? Para escribir una proposición universal sobre la génesis del Estado, ¿estamos condenados a hacer una comparación de las formas universales de Estado hasta llegar al Estado soviético, pasando por los imperios incas? Mi respuesta es no: podemos estudiar un caso particular –o un pequeño conjunto de casos particulares– de tal manera que tengamos como proyecto captar ahí las formas universales del Estado, la lógica de la génesis de una lógica. La demostración sería larga y difícil. La he sugerido un poco a través de las reservas que he manifestado, especialmente sobre Eisenstadt y Perry Anderson; creo que está doblemente justificado tomar como objeto central el caso de Francia y el de Inglaterra, tratados conscientemente como casos particulares de un universo de casos posibles, como casos particulares privilegiados porque, históricamente, lo que aquí se inventó ha servido de

modelo a todas las otras formas de Estado moderno. Hacer sociología histórica o historia social es tratar un caso particular, pero constituyéndolo, en palabras de Bachelard, como un caso particular entre los posibles, aprovechando su particularidad como tal, particularidad que podemos comparar en los casos posibles. Me referiré a menudo a la comparación Inglaterra/Japón. Podríamos encontrar muchas justificaciones para esta manera de hacer, no sólo por razones de método, al tratarlos como casos particulares, sino también porque, históricamente, tienen la peculiaridad de haber sido un modelo general, los casos singulares a partir de los cuales se han formado los modelos que después se generalizaron.

Para justificar estos casos, se podría encontrar en la historia numerosas justificaciones. Por ejemplo, en *El Capital,* Marx dijo, poco más o menos, que el historiador actúa de forma parecida al físico que observa los fenómenos físicos cuando aparecen en su forma más típica y más libre de influencias perturbadoras. Siempre que es posible, Marx trata de hacer experimentos en condiciones normales, es decir, suponiendo que el fenómeno está en su forma normal, no perturbado por otra cosa. Marx dice que, tratándose de examinar la forma de producción capitalista y sus condiciones de producción, utilizará el caso clásico de Inglaterra, porque Inglaterra no es simplemente una ilustración privilegiada, sino sobre todo un caso ejemplar, puro. Podríamos encontrar fórmulas análogas en Marc Bloch, en su estudio del feudalismo donde los dos casos que considera ejemplares son, igualmente, Francia e Inglaterra, insistiendo en el hecho de que ambos casos contienen la forma completa del arquetipo histórico que trata de identificar, las propias variaciones que permiten comprender más a fondo lo invariable.[1]

Pero mi principal objetivo es justificar esta tarea de análisis histórico en relación con la sociología. Podemos repetir la oposición clásica según la cual el sociólogo estudia leyes generales que no varían, mientras que el historiador estudia casos localizados y fechados. Esta oposición Durkheim/Seignobos, que comenzó siendo histórica, se convirtió en una oposición que estructuraba los inconscientes cultivados.[1] Ahora bien, me parece absurdo: no podemos hacer sociología de un fenómeno contemporáneo sin hacer una historia genética y una sociología genética de este fenómeno. La sociología tal como yo la concibo es un estructuralismo genético o una genética estructural. El sociólogo es alguien que hace

historia comparada sobre el caso particular del presente; el sociólogo es un historiador que toma como objeto el presente, con la intención de constituir el presente como un caso particular y restituirlo al universo de casos posibles. Hay que evitar el gran error –que pueden cometer tanto los historiadores como los sociólogos– que consiste en universalizar inconscientemente el caso particular, en extraer conclusiones universales de un caso particular no constituido en su particularidad. Cuando digo «soy un profesor francés», olvido constituirme como un caso particular de lo posible; puedo sacar conclusiones universales, por ejemplo, sobre las funciones de reproducción, que son la generalización infundada de propiedades particulares del caso particular.

La frontera entre sociología e historia no tiene sentido alguno. Sólo se justifica históricamente en la medida en que está vinculada a las tradiciones de división del trabajo. Si se perpetúa, es porque hay intereses sociales ligados a la existencia de las disciplinas: inversiones en tiempo, en aprendizaje e inversiones psicológicas. Lo mismo se aplica a la frontera entre antropología y sociología: tiene existencia social y corresponde a las condiciones del CNRS, que es una institución con directores, presidentes, cargos y estructuras mentales. La oposición sociología/historia es un invento histórico, construido históricamente, que puede ser deconstruido históricamente. La historización tiene como función liberar estas limitaciones históricas insertadas por la historia en los inconscientes. Repito la fórmula de Durkheim: «El inconsciente es la historia.» Explorar la historia de una disciplina o del Estado es también explorar el inconsciente de cada uno de nosotros que, por su acuerdo con otros inconscientes, adquiere una realidad tan objetiva como la del jefe del Estado. La fuerza del mundo social reside en la orquestación de los inconscientes, de las estructuras mentales. Ahora bien, no hay nada más difícil de revolucionar que las estructuras mentales. Por eso fracasan a menudo las revoluciones en su intento de hacer un nuevo hombre (un nuevo *Homo œconomicus* o un nuevo *Homo burocraticus)*. Del mismo modo, la división geografía/historia es el producto de la historia; las razones de su existencia movilizan fuerzas sociales increíbles, hasta tal punto que puede resultar más fácil reformar la Seguridad Social que renunciar a la división universitaria en disciplinas.

Este estructuralismo genético, que yo considero constitutivo de las ciencias sociales en su generalidad, y que consiste en decir que una de las

formas de entender el funcionamiento social es analizar su génesis, tiene una justificación científica. Si me siento obligado a explicar un poco lo que en el fondo es claro e incluso banal, es porque estas cosas hay que decirlas, y bastaría con que cada uno de ustedes se viera en situación de poner en práctica lo que estoy diciendo para ver que los viejos reflejos disciplinarios se manifiestan implicando consecuencias prácticas. Voy a realizar un exorcismo: una de las formas de entender lo que acabo de decir sería durkheimiana. Durkheim estaba convencido de que para entender las estructuras sociales había que remontarse a lo elemental, lo que le llevó a privilegiar la antropología –véase su libro *Las formas elementales de la vida religiosa* o su artículo con Marcel Mauss «Sobre algunas formas primitivas de clasificación».[1] Buscó lo elemental en lo primitivo. El principal instrumento de su pensamiento genético era la antropología: para él, las formas primitivas conducen a lo elemental. Es la metáfora de la química: lo elemental es aquello a partir de lo cual, por combinación, se puede encontrar lo complejo.

Este fantasma de lo elemental se reactivó, en un determinado momento, a través del modelo de la lingüística: se soñaba con tener un sistema de fonemas con el que se podría reconstruir las lenguas. Mi intención no es de este tipo. Yo no creo que la búsqueda de lo originario –en el caso de nuestra propia tradición: el Estado medieval– deba confundirse con una búsqueda de lo elemental. Para mí, lo originario es el lugar donde se constituyen un determinado número de cosas que, una vez constituidas, pasan desapercibidas. Lo originario es el lugar de lo esencial, el lugar donde se ven las luchas, pues las resistencias a la constitución del Estado son muy importantes. Los mejores historiadores, por razones que pueden entenderse, olvidan los grupos marginados, la gente dominada. Obviamente, se estudian las revueltas contra los impuestos, pero no se estudian las resistencias a la unificación lingüística o a la unificación de pesos y medidas. Si los comienzos son interesantes, lo son menos como lugar de lo elemental que como lugar donde se ve la ambigüedad fundamental del Estado, que consiste en que quienes teorizan sobre el bien público son también los que se benefician de él. Las dos caras del Estado se ven mucho mejor en sus inicios porque el Estado está en nuestro pensamiento y nosotros estamos constantemente aplicando una idea de Estado al Estado. Nuestro

pensamiento, siendo en gran medida el producto de su objeto, sólo percibe de él lo esencial, en particular la relación de pertenencia del sujeto al objeto.

Este estructuralismo genético debe establecer una lógica específica de la génesis de la lógica burocrática y, al mismo tiempo, describir la naturaleza específica de esta lógica. Éste es el problema de las lógicas prácticas, por oposición a las lógicas lógicas.[1] Los especialistas de las ciencias sociales, historiadores y sociólogos se ven sometidos con frecuencia a la pregunta de los especialistas de las ciencias más avanzadas que, cada vez más, tienden a inmiscuirse en las ciencias sociales y a ejercer una jurisprudencia, en nombre de su condición de ciencias más avanzadas. Un admirable artículo califica de masculinas las ciencias duras y de femeninas, las ciencias blandas.[2] Cualitativas/cuantitativas: estas oposiciones no son neutras ni social ni sexualmente y tienen efectos muy desastrosos. Además de que los especialistas de las ciencias blandas puedan imitar los signos exteriores de las ciencias duras y obtener notables beneficios simbólicos, un peligro más grave reside en el hecho de que los especialistas de las ciencias duras, con la complicidad de una parte de los especialistas de las ciencias blandas, puedan imponer una concepción de la lógica de las cosas históricas que no se ajusta a la realidad. En mi trabajo sobre el ritual cabileño o sobre las categorías de profesores franceses tal como se muestran a través del análisis de las necrológicas de los antiguos alumnos de la Escuela Normal o de los juicios que los profesores emiten sobre sus alumnos,[1] he llegado al convencimiento de que las lógicas según las cuales funcionan los agentes sociales y las instituciones sociales son lógicas que podrían llamarse blandas, suaves: hay una lógica de la historia que no es la lógica de la lógica. Cuando se mide la producción de los especialistas de las ciencias sociales con el rasero de las lógicas lógicas, se mutila la ciencia social de lo que tiene de más específico. Una de las tareas más importantes para los especialistas de las ciencias sociales es volver consciente la lógica específica de su objeto y la lógica específica de su trabajo sobre el objeto para hacer que se reconozca su rigor específico, que no tiene nada que ver con la lógica lógica tal como se la encuentra teóricamente en algunos universos científicos. El terrorismo de la lógica lógica se ejerce también sobre otras ciencias humanas consideradas más «avanzadas» como la biología, por ejemplo.

Las lógicas prácticas –de las instituciones, de las prácticas humanas–

deben constituirse en su especificidad; uno de los errores científicos mayores en las ciencias históricas consiste en ser más riguroso que el objeto, para poner más rigor en el discurso sobre el objeto que el que tiene el propio objeto, a fin de someterse a las exigencias de rigor que se establecen, no en el objeto, sino en el campo de producción de discurso sobre el objeto. Estas falsificaciones, en realidad sinceras y espontáneas, son graves sobre todo porque impiden proporcionar la lógica del discurso a la lógica del objeto y, al mismo tiempo, captar la especificidad de estas lógicas, que no son lógicas al 50%, son otras lógicas. Si desean ustedes una argumentación más consecuente, *El sentido práctico* se centra en este tema: aunque haya sido escrito principalmente sobre problemas de prácticas rituales o de sistemas míticos, sirve para el problema del Estado en el que también se plantea el asunto tanto de las lógicas prácticas como el de la lógica lógica.[2] Una de las paradojas de las ciencias sociales es que no contamos, para describir las lógicas prácticas, más que con las lógicas lógicas, que se han elaborado contra las lógicas prácticas por un esfuerzo histórico muy difícil, constante. El cálculo de probabilidades se creó frente a la probabilidad espontánea: todos los principios fundamentales del cálculo de probabilidades consiste en decir: «No hagas lo que haces espontáneamente.»

Del mismo modo, la teoría de los juegos se construye contra las estrategias espontáneas del jugador. Por lo tanto, tenemos instrumentos de conocimiento que son destructores del objeto. Es importante conocer los instrumentos de conocimiento; por eso la epistemología no es un suplemento espiritual para el estudioso, sino una parte del trabajo científico: se trata de conocer los instrumentos de conocimiento para saber el efecto que nuestros instrumentos de conocimiento producen en nuestros objetos; y tenemos que conocer nuestro objeto para saber en qué obedece a una lógica específica, opuesta a la de los instrumentos de conocimiento que vamos a aplicar. Este doble esfuerzo es muy importante: los historiadores, a fortiori los geógrafos, son víctimas de una forma de dominación simbólica que consiste en ser a la vez rebeldes y sometidos. Un ejemplo: el primer número de la revista de geografía de vanguardia *Hérodote* publicó una entrevista con Michel Foucault. Se trata de un lapsus significativo: el más bajo pide al más alto una garantía...

Los historiadores están muy irritados con la teorización, con cualquier

tipo de teorización, en la medida en que, muy a menudo, las vocaciones de historiador pagan una cuota de inscripción que consiste en renunciar a la ambición de generalización, que se deja, con cierto desprecio –ambivalente–, a los sociólogos. Los historiadores dominantes aportan humildemente sus homenajes a los filósofos. Una forma de reflexión que se conoce tradicionalmente como «filosófica» (que sería mejor llamar epistemológica) es parte constitutiva de la profesión de historiador, de sociólogo, de especialista del mundo social, que no es un suplemento espiritual, que debe enseñarse como elemento de la competencia específica de las ciencias históricas. Esta competencia, poco extendida entre los filósofos e historiadores, sería un instrumento de liberación para los historiadores en relación con las formas de dominación que los filósofos ejercen sobre ellos; también sería un elemento de progreso hacia la unificación de las ciencias sociales y hacia la abolición de la frontera sociología/historia.

HISTORIA GENÉTICA DEL ESTADO

La sociología, tal como yo la entiendo, va más allá de los límites tradicionalmente asignados a la disciplina e implica una génesis de las estructuras objetivas que toma por objeto. Esta sociología genética –igual que se habla de psicología genética con Piaget– tiene como tarea estudiar la génesis de las estructuras individuales y de las estructuras sociales, en el caso particular del campo de la alta función pública, del campo burocrático, del campo del Estado. ¿Cómo hacer dicha historia genética de las estructuras colectivas? ¿En qué se diferencia de la historia tal como se practica habitualmente? ¿Qué más plantea? Existe un determinado número de obras colectivas sobre la génesis del Estado que admiro mucho y sobre las que me apoyaré. Las referencias bibliográficas son las siguientes: Françoise Autrand, *Prosopographie et genèse de l'État moderne*; Jean-Philippe Genet et Bernard Vincent, *État et Église dans la genèse de l'État moderne*; Jean-Philippe Genet y Michel Le Mené, *Genèse de l'État moderne; Culture et idéologie dans la genèse de l'État moderne*.[1] Evidentemente, podría citar muchas otras obras que mencionaré a lo largo

del curso. Sin embargo, me parece importante todo este grupo de obras, ya que permite, creo yo, ver lo que los historiadores saben hacer mejor.

Las observaciones que acabo de exponer tienen por objeto animar a los historiadores, tratando de liberarlos –para lo cual me sirvo de la sociología de la ciencia que muestra las formas de dominación que pueden objetivarse y por lo tanto controlarse– de las censuras que aceptan porque son inmanentes a la estructura misma del campo de la historia. Se trata de decir: «Sería todavía mejor si hicierais lo que hacéis hasta el final, si no os dejarais encerrar dentro de los límites un poco castradores de la disciplina histórica, que no se suele llevar los conceptos hasta el final, construir modelos, sistemas de variables.» Los historiadores, en general, no estarán de acuerdo y no podríamos citar más de quince obras históricas coherentes, susceptibles de una falsificación en el sentido de Popper. Es característico del campo crear restricciones, censuras objetivas e incorporadas, sin que las personas se den cuenta siquiera de las censuras a las que se someten al entrar en el campo...

Después de decir esto sin intención de ofender, de atacar o de dar una lección, sino para tratar de contribuir un poco a liberar las ciencias sociales de la dictadura de las ciencias duras y de las formas de dominación incorporadas, que son las peores, amplío algo la explicitación de los supuestos de este tipo de historia genética para decir en qué se distingue, metodológicamente, de lo que hacen los historiadores. Una diferencia importante es que los historiadores no harían lo que yo hago porque pensarían que es superfluo y pretencioso. Recuerdo la fórmula de Saussure que me gusta mucho citar y que dice que hay que saber lo que hace el lingüista. Me gustaría mostrarles lo que hacen los historiadores que acabo de mencionar, sin los cuales no podría tratar de hacer lo que estoy tratando de hacer sobre la génesis del Estado. Si se sabe lo que se hace, se hace mejor: es el paso de una práctica a un método. Marc Bloch tituló su libro *Apología para la historia o el oficio de historiador*: el oficio es algo que existe en la práctica, se pueden hacer cosas magníficas sin un metadiscurso sobre su práctica. Yo prefiero a un historiador o a un sociólogo que conozca su oficio sin los discursos epistemológicos de acompañamiento que a un sociólogo que hace discursos sobre su metodología y que no tiene oficio. Nunca una metodología ha estado a salvo de un error técnico: sólo el oficio protege. Sin embargo, el oficio es una condición necesaria pero no

suficiente. Se hace mejor el propio oficio cuando éste se controla en el nivel consciente, cuando se pueden explicar los principios prácticos que se manejan en su práctica, cuando se han transformado en reglas de los esquemas y establecido las reglas que pueden convertirse en reglas colectivas y ser usadas incluso por adversarios como una llamada al orden. La codificación tiene una importancia considerable.[1] La epistemología es la codificación de un oficio, lo que le hace experimentar una transmutación: se pasa a otro orden cuando se hace conscientemente lo que se hace.

En mi proyecto de una historia genética del Estado, introduzco de entrada la idea de que hay una lógica de la génesis de las lógicas; en otras palabras, contar una historia y hacerla se oponen; la historia no es un relato sino una selección de hechos pertinentes (Saussure); hay que saber lo que se ha constituido históricamente. Primera propiedad: esta lógica de la génesis de las lógicas no es ni del orden de la necesidad lógica, ni del orden de la casualidad o de la contingencia pura. Hay una lógica específica de la génesis de estos objetos extraños son los objetos sociales históricos, que tienen ellos mismos una lógica específica que no es la de la lógica. Para ahorrarles un gran desarrollo filosófico clásico, les remito al último artículo de Cassirer aparecido en *Word*.[1] Es un filósofo no sólo útil sino necesario para pensar correctamente el oficio del historiador o del sociólogo. Al final de su vida, habló del estructuralismo y trató de fundar filosóficamente la noción de estructura, realidad extraña que escapa a la alternativa leibniziana «la verdad de hecho/verdad de razón»; según Cassirer, es una especie de razón de hecho, una racionalidad contingente, tanto en su funcionamiento como en su génesis. Si se la analiza de acuerdo con la lógica que opone la contingencia pura a la necesidad, no se entiende nada. En este magnífico artículo, Cassirer desarrolla esta ambigüedad de la razón histórica en el sentido de proceso y de las razones históricas en el sentido de la lógica inmanente a órdenes históricos tomados en un momento dado. Ser historiador o sociólogo, en mi opinión, es darse cuenta de que se trata con lógicas que escapan a esta alternativa, tanto en su estado como en su génesis. Al mismo tiempo, lo que hay que entender es una forma de necesidad en la contingencia o de contingencia en la necesidad de los actos sociales realizados bajo necesidades estructurales, bajo la limitación de los productos de la historia anterior, bajo necesidades estructurales

incorporadas en forma de disposiciones permanentes, lo que yo llamo habitus.

El sociólogo o el historiador que se apropia del mundo social haría más plenamente lo que hace si supiera que tenía como objeto un estado provisional, no aleatorio y no necesario, de una relación entre una estructura que es el producto de la historia, un campo, y una estructura incorporada que también es el producto de la historia. Cuando el historiador estudia una declaración de Guizot en la Cámara de Diputados, se enfrenta a algo coyuntural, accidental, un acontecimiento que, en el fondo, no tiene interés alguno. Lo mismo sucede con el sociólogo que estudia una declaración de Cohn-Bendit en 1968, o la actitud de un determinado profesor en 1968, o de Flaubert en el momento de la demanda contra su novela *Madame Bovary*. Cuando estudia un acontecimiento, estudia en realidad el encuentro entre el habitus –producto de una ontogénesis, de la incorporación bajo ciertas condiciones del estado de una determinada estructura, la estructura de un espacio social global y de un campo al interior de este espacio– y una estructura objetivada –la de un espacio social en su conjunto o, más a menudo, la de un subuniverso, el campo de la historia, el campo literario, el campo estatal–. El sociólogo hace historia comparada cuando toma como objeto el presente: cuando estudio una reforma de la política de la vivienda en 1975, hago exactamente lo mismo que quien estudia un debate en el Parlamento o en la Cámara de los Lores en 1215: me ocupo del encuentro entre dos historias, de un momento que es en sí mismo historia en el lado de los individuos y de las estructuras.[1]

JUEGO Y CAMPO

Me extiendo un par de minutos más. ¿Cómo cambia esto, en la práctica, la visión del oficio de analista de hechos sociales o históricos? Para que se comprenda mejor, voy a comparar rápidamente campo y juego. Este estructuralismo genético difiere de la forma usual de hacer historia primero en que se esfuerza por hacer explícito lo que es sólo hacer lo que hace. En segundo lugar, hace explícito lo que es la lógica específica del cambio histórico, y la de las realidades históricas, en particular de los campos. En tercer lugar, por tratarse de sociedades diferenciadas dentro de las cuales se

constituye el Estado como región diferenciada de otras regiones diferenciadas, el sociólogo sabe que toma como objeto subuniversos, campos: cuando hace historia literaria, historia del arte, del Estado, del derecho constitucional, estudia la génesis de juegos sociales, que yo llamo campos. Todo lo que he dicho puede resumirse de la siguiente manera: a mi juicio, el proyecto histórico que yo me propongo es estudiar la génesis de un campo en particular, que puedo comparar con un juego para la comunicación, marcando siempre la diferencia que mencioné antes. Tomemos el ajedrez, el más intelectual de los juegos. Los que pertenecen al polo que Kant llamaba dogmático de las ciencias humanas, los que quieren formalizar a cualquier precio, están todos en el lado de la metáfora del ajedrez; realizan constantemente el salto ontológico y pasan las cosas de la lógica a la lógica de las cosas o de la lógica lógica a la lógica práctica, anulando la lógica práctica. Al hacer la distinción entre un juego de ajedrez y un campo, trato de insuflarles en la mente una forma concreta de aprehender lo que es, en mi opinión, la filosofía real de los campos sociales y de su génesis.

En el ajedrez, hay reglas explícitas, conscientes, formuladas, enunciadas, que son externas al juego, que son preexistentes y subsistentes; son estables bajo reserva de reforma y son explícitamente admitidas por los jugadores que aceptan las reglas del juego. Una característica muy importante es que las reglas que organizan este juego están fuera del juego: no hay ocasión de abordar, durante el juego, una negociación con el oponente. En un campo, las reglas son regularidades implícitas, sólo una pequeña parte de las regularidades se explicitan: es la misma diferencia que entre oficio y método mencionado antes. Una parte de las regularidades rige cuáles serán sancionadas en la práctica; las sanciones son inmanentes al juego, implícitas; las reglas están en juego y se ponen en juego constantemente; una propiedad de los campos es, precisamente, que se luche por triunfar según las reglas inmanentes del juego. Es lo que decía Weber: quien no cumple con las reglas del cosmos capitalista, si es el patrón va a la quiebra, y si es el trabajador, se le envía fuera del juego.[1] Las reglas inmanentes se recuerdan sancionándolas, pero también pueden estar implícitas. En segundo lugar, el orden habitual del cosmos económico o burocrático es tal que no hay lucha sobre las reglas del juego. Pero puede haber una lucha para cambiar las reglas del juego (por una revolución o por políticas

reformistas), que consiste en hacer trampas con el juego e instaurar una regularidad tácita que se convertirá en la regla. Lo que inicialmente era trampa o casuística o pirueta...

En otras palabras, las reglas son regularidades implícitas, ignoradas la mayor parte del tiempo por los jugadores, dominadas en la práctica sin que los jugadores sean capaces de explicitarlas. No son estables, a diferencia de las reglas del juego; no son externas al juego. Las normas según las cuales el juego se juega son ellas mismas producto del juego. Un análisis estructural del juego implica un análisis de la historia del juego, del devenir que ha llevado a esa etapa del juego, del proceso mediante el cual el juego engendra y mantiene las regularidades y las restricciones según las cuales se juega. El juego no es en sí mismo toda su verdad. Un campo es un juego que se juega de acuerdo con unas regularidades que son las reglas de éste, pero en el que también se puede jugar a transformar las reglas o las regularidades.

Describir la génesis de un campo no es en absoluto describir la génesis de un juego. Si ustedes quieren hacer la génesis de un juego, hay que encontrar un nomoteta y saber quién lo inventó: el juego del baloncesto, por ejemplo, apareció en 1890, inventado por alguien que quería crear un juego menos violento en el que también pudieran jugar las mujeres. En cuanto al campo, se trata de seguir un proceso. Acerca de la concentración del derecho, de la transición del derecho feudal al derecho real, del proceso por el cual, poco a poco, el rey, como última instancia de apelación, concentra el poder jurídico, Marc Bloch dice que hubo un proceso de concentración del derecho que se realizó sin un plan de conjunto, sin texto legislativo y, si se me permite la expresión, de retales de aquí y de allá.[1] ¿Significa eso al azar y de cualquier modo? No. Estamos ante una necesidad muy extraña, ni frente a un nomoteta calculador racional, ni frente a un inventor o a un loco que hace cualquier cosa («el ruido y la furia»). Estamos ante alguien que hace cosas con retales de aquí y de allá, que combina elementos tomados de los estados anteriores, que construye puzzles. Tal construcción en apariencia incoherente engendra estas cosas semicoherentes que los especialistas en ciencias sociales tienen por objeto estudiar. Queramos o no, cuando se hace historia, se tiene una filosofía de la historia y, por tanto, más vale saberlo. La filosofía de la historia en la que piensa Bloch es la que yo quería hacer a partir de la comparación entre el juego y el terreno, es decir,

adoptar una filosofía de la lógica según la cual se engendran las lógicas imprecisas, tener no sólo un principio de pertinencia de lo que es importante recordar, sino también un principio de metapertinencia. Trato de constituir al menos como problema lo que los grandes historiadores hacen muy bien. Quiero mostrar cómo esta filosofía cambia la manera de leer los hechos históricos y la manera de leer lo que hacen los historiadores. Si yo fuera cínico, diría: «Que los historiadores sigan trabajando de esta manera y proporcionen material elaborado a los sociólogos.» Pero mi trabajo es muy respetuoso con su trabajo y, aunque sorprenda, mi discurso es una exhortación a que este trabajo histórico se lleve hasta el final, ya que los historiadores resultarían desposeídos de su propio trabajo si no llegan hasta el final.

La sociología de la historia escapa a dos tentaciones constantes, dos formas de finalismo comunes: un finalismo colectivo, que consiste en buscar en la inmanencia del mundo histórico una razón orientada hacia unos fines, y un finalismo de los individuos que renace periódicamente en las ciencias sociales. De acuerdo con la teoría de la acción racional, los agentes sociales se consideran calculadoras racionales que maximizan una u otra forma particular de provecho material o beneficio. Creo que la paradoja del mundo social es que se puede descubrir un orden inmanente, sin estar obligado a hacer la hipótesis de que este orden es el producto de una intención consciente de los individuos, o de una función que trasciende a los individuos, inscrita en el colectivo. El Estado ha sido uno de los grandes refugios de la ignorancia en el sentido de que se ha trasladado al Estado todo lo que no se sabe explicar en el mundo social y se le ha cubierto con todas las funciones posibles: el Estado conserva, etc. Verán ustedes que en los libros con pretensiones «teóricas» el número de oraciones donde el Estado es el sujeto es increíble. Este tipo de hipóstasis de la palabra Estado es la teología cotidiana. Así pues, hacer del Estado el sujeto de oraciones no tiene prácticamente sentido. Ésta es la razón por la que siempre doy rodeos en mis frases para hablar de ello...

Hay un orden y un determinado tipo de lógica. Pero eso no basta para suponer que esta lógica tiene un sujeto: es una lógica sin sujeto, pero –en las ciencias sociales, se evita a menudo un error para caer en otro– eso no quiere decir que los agentes sociales sean simples *Träger* de la estructura, como decían los althusserianos en otros tiempos en nombre de Marx (se

puede traducir *Träger* –ésta no es una buena traducción– como «portadores»). Los agentes sociales actúan, son activos, pero es la historia la que actúa a través de ellos, la historia de la que son el producto. Eso no quiere decir que sean totalmente dependientes.

Otra cosa importante que se desprende de esta forma de concebir la lógica de la historia es que la lógica del proceso no es la lógica del progreso. Este proceso no es necesariamente continuo, sin embargo lo es más de lo que se cree, pero presenta discontinuidades. Cuando los filósofos intervienen en este tipo de problemas, recrean dicotomías cortadas con cuchillo y hacen retroceder a todos aquellos que, gracias a su oficio, van en la práctica más allá de las dicotomías. Por eso, hay que liberar a las ciencias sociales de los filósofos, al menos de aquellos que no respetan la especificidad de las ciencias sociales, de los que no se toman el trabajo de las ciencias sociales tal como es, y que descienden, como les sucede a las mujeres según Nietzsche, con el látigo para imponer un orden epistemológico terrorista. A los filósofos que respetan la especificidad de las ciencias sociales, los convoco de todo corazón, ya que pueden ayudar a las ciencias sociales a desbrozar cuestiones como las que he mencionado en dos palabras (regla y regularidad). Puedo confirmarles que me he servido con frecuencia de los buenos filósofos, pues tienen muchas cosas importantes que decir sobre estos temas.

Cuando se hace la génesis del Estado, se selecciona un principio de pertinencia, por ejemplo la distinción premoderno/moderno/posmoderno que transmite implícitamente una filosofía de la historia. Si se piensa que el Estado es universal, y que la constitución del Estado es la constitución de un universo en el que algunos agentes monopolizan la palabra universal, se ve con claridad que la constitución del Estado tiene algo que ver con el proceso de universalización: se pasa de lo local a lo universal. ¿Puede considerarse el progreso hacia la universalización como progreso? Se trata de invenciones limitadas por la estructura contra la que ellas se crean. La alternativa estructura/individuo que origina hermosos ensayos es débil, porque la estructura está en el individuo tanto como en la objetividad. Pero, además, el orden social puede imponer restricciones a la invención (por ejemplo, el universo científico limita la invención científica). La sociología debe explicar la creación de universos sociales donde los envites de poder son históricos. La lógica de estos universos es tal que generan elementos

transhistóricos como la ciencia, el derecho, lo universal, es decir, algo que, aunque socialmente produce, no es reducible a sus condiciones sociales de producción. El hecho de que algunos agentes tengan interés en apropiarse socialmente de este universal no hace que este universal no sea universal...[1]

ANACRONISMO E ILUSIÓN DE LO NOMINAL

Uno de los errores latentes, cuando se deja la filosofía de la historia del Estado en estado implícito, es el anacronismo. Paradójicamente, los historiadores son, de todos los estudiosos, los que más tienden al anacronismo, en gran medida porque son víctimas de la ilusión de la constancia de lo nominal, ilusión según la cual una institución que ha conservado hasta hoy el mismo nombre de la Edad Media sigue siendo la misma. Los historiadores nos ponen en guardia, pero queda el hecho de que una parte de sus construcciones de objetos es la colección de intereses ligados a problemas presentes sobre el pasado. Para producir un efecto lingüístico o «parecer modernos», hacen analogías salvajes, diciendo, por ejemplo, acerca de los problemas de las instituciones de la Edad Media que «Josquin des Prés es el Bernard Pivot del siglo XVI...». Este anacronismo y la ilusión retrospectiva se asocian a menudo con un error de filosofía de la historia que se deriva del hecho de que, cuando se hace la génesis de una estructura, en cada momento, se tiene un estado de la estructura en el que el mismo elemento se encuentra englobado en los diferentes estados de la estructura y, por tanto, se encuentra cambiado. Un gran historiador de China, Levenson, dijo que un escrito canónico de Confucio cambia porque no cambia en un universo que cambia.[1]

Todo esto se desprende de la metáfora de los juegos que son en realidad campos, donde la regla del juego está en juego en el juego, donde la estructura global de relación de fuerzas cambia. Nunca se puede suponer que la misma cosa nominalmente es la misma cosa realmente, pero siempre hay que contar con la hipótesis de que la identidad nominal oculta la diferencia real. Los historiadores hacen series longitudinales; en Francia existen desde 1830 censos que detallan las categorías profesionales. O, por ejemplo, el «médico» de 1830 no es en absoluto el «médico» de 1980, aunque el cuerpo siga siendo el mismo. Estos estudios longitudinales de los

cuerpos o de las instituciones no suelen tener objeto. Las biografías, cuando están sociológicamente construidas, hacen, de hecho, la historia del campo en el que está inscrita una biografía. El historiador que dice «Estoy haciendo la historia del Consejo de Estado» haría mejor en decir «Estoy haciendo la historia del campo burocrático...». Si se acepta la idea de que se trata de la génesis de las estructuras y de que cada estado de la estructura define cada uno de sus elementos, es cierto que no se puede comparar más que estructura a estructura, más que estado de la estructura a estado de la estructura y, por lo tanto, la trampa de la pervivencia nominal está inscrita en todas las series longitudinales atomísticas.

LAS DOS CARAS DEL ESTADO

La pregunta es saber si todos estos requisitos se justifican en un beneficio científico sustancial; en otras palabras, ¿se puede aportar algo a partir de todo esto en relación con las obras de los historiadores que he citado? Lo que emerge del conjunto de las lecturas y reflexiones que he podido hacer sobre la base del principio que he enunciado, es la ambigüedad fundamental del Estado y del proceso del que surgió el Estado. El Estado es un Jano tal que no se puede enunciar una propiedad positiva de él sin enunciar simultáneamente una propiedad negativa, una propiedad hegeliana sin una propiedad marxista, una propiedad progresista sin una propiedad regresiva, opresiva. Esto es molesto para los que quieren un futuro brillante... Lo que puedo hacer, en vez de ofrecer una especie de guía metodológica preliminar un poco mágica –ya recuerdan ustedes: Hegel y Marx, Spinoza, etc.–, es basar esta dualidad sobre un análisis genético. Describir la génesis del Estado es describir la génesis de un campo social, de un microcosmos social relativamente autónomo dentro del mundo social que englobe, en el que se juega un juego particular, el juego político legítimo. Consideremos la invención del Parlamento, lugar donde se debaten según las formas, según las reglas, públicamente, temas conflictivos que enfrentan a grupos de interés. Marx no vio más que la trastienda. El recurso de la metáfora del teatro, de la teatralización del consenso, enmascara el hecho de que hay personas que mueven los hilos y que los verdaderos desafíos, los verdaderos poderes están en otro lugar. Hacer la génesis del Estado es hacer

la génesis de un campo en el que lo político se va a jugar, simbolizar, dramatizar en las formas y, a la vez, las personas cuyo privilegio es entrar en este juego tienen el privilegio de apropiarse de un recurso particular que podemos llamar «universal».

Entrar en este juego político legítimo, de acuerdo con las reglas, es tener acceso a este recurso gradualmente acumulado que es lo «universal», en la palabra universal, en las posiciones universales a partir de las que se puede hablar en nombre de todos, del *universum*, de la totalidad de un grupo. Se puede hablar en nombre del bien público, de lo que es bueno para el público y, al mismo tiempo, apropiárselo. Éste es el principio del «efecto Jano»: hay personas que tienen el privilegio de lo universal, pero no se puede tener lo universal sin ser simultáneamente monopolizador de lo universal. Hay un capital de lo universal. El proceso por el que se constituye esta instancia de gestión de lo universal es inseparable de un proceso de constitución de una categoría de agentes que tienen la propiedad de apropiarse de lo universal. Pongo un ejemplo en el terreno de la cultura. La génesis del Estado es un proceso durante el cual se opera toda una gama de concentraciones de diferentes formas de recursos: concentración de recursos de información (estadísticas a través de encuestas, informes), del capital lingüístico (oficialización de una de las hablas que se constituye en lengua dominante, de modo que todas las otras lenguas son formas depravadas, desviadas o inferiores con respecto a ella). Este proceso de concentración va de la mano de un proceso de desposesión: constituir una ciudad como la capital, como lugar donde se concentran todas las formas de capital,[1] es constituir la provincia como desposesión del capital; establecer la lengua legítima es establecer todas las demás lenguas como jerga.[2] La cultura legítima es la cultura garantizada por el Estado, garantizada por la institución que garantiza los títulos de cultura, que emite certificados que garantizan la posesión de una cultura garantizada. Los planes de estudio son competencia de Estado; cambiar un programa es cambiar la estructura de distribución del capital, es hacer que mueran ciertas formas de capital. Por ejemplo, suprimir el latín y el griego de la enseñanza significa devolver al poujadismo a toda una categoría de pequeños portadores de capital lingüístico. Yo mismo, en todos mis trabajos anteriores sobre la escuela, me había olvidado por completo de que la cultura legítima es la cultura de Estado...

Esta concentración es, al mismo tiempo, una unificación y una forma de universalización. Donde aparecía lo diverso, lo disperso, lo local, aparece lo único. Con Germaine Tillion, comparamos las unidades de medida en los diferentes pueblos cabileños de un área de treinta kilómetros: encontramos tantas unidades de medida como pueblos. La creación de una norma nacional y estatal de las unidades de medida es un paso en el sentido de la universalización: el sistema métrico es un sistema universal que requiere consenso, acuerdo en su significado. Este proceso de concentración, de unificación, de integración se acompaña de un proceso de desposesión ya que todos estos conocimientos, estas competencias que se asocian a las mencionadas medidas locales están descalificadas. En otras palabras, el proceso mismo por el que se gana en universalidad va acompañado por una concentración de la universalidad. Hay quienes quieren el sistema métrico (los matemáticos) y quienes se remiten a lo local. El proceso mismo de constitución de recursos comunes es inseparable de la constitución de estos recursos comunes en capital monopolizado por aquellos que tienen el monopolio de la lucha por el monopolio de lo universal. Todo el proceso –constitución de un campo; autonomización de este campo en relación con otras necesidades; constitución de una necesidad específica en relación con la necesidad económica y nacional; constitución de una reproducción específica de tipo burocrático, específica con respecto a la reproducción doméstica, familiar; constitución de una necesidad específica en relación con la necesidad religiosa– es inseparable de un proceso de concentración y de constitución de una nueva forma de recursos que se encuentran en lo universal, al menos en un grado de universalización superior a los que existían antes. Se pasa del pequeño mercado local al mercado nacional, tanto a nivel económico como simbólico. La génesis del Estado es, en el fondo, inseparable de la constitución de un monopolio de lo universal, siendo la cultura el ejemplo por excelencia.

Todos mis trabajos anteriores se podrían resumir de este modo: esta cultura es legítima, ya que se presenta como universal, abierta a todos, porque, en nombre de esta universalidad, se puede eliminar sin temor a los que no la poseen. Esta cultura, que aparentemente une y en realidad divide, es uno de los principales instrumentos de dominación puesto que están los que tienen el monopolio de esta cultura, monopolio terrible ya que no se puede acusar a esta cultura de ser particular. Incluso la cultura científica

lleva la paradoja a su límite. Las condiciones de la constitución de este universal, de su acumulación, son inseparables de las condiciones de la constitución de una casta, de una nobleza de Estado, «monopolizadores» de lo universal. A partir de este análisis, podemos proponernos como proyecto universalizar las condiciones de acceso a lo universal. Aún hay que saber cómo: ¿para este fin, habría que desposeer a los «monopolizadores»? Es evidente que no es aquí donde debemos buscar.

Termino con una parábola para ilustrar lo que he dicho sobre el método y sobre el contenido. Hace unos treinta años, una noche de Navidad, fui a ver un baile de pueblo en una pequeña localidad en el corazón del Béarn.[1] Unos bailaban, otros no; algunas personas, mayores que las otras, con aspecto campesino, no bailaban, hablaban entre sí, se disculpaban para justificar que estaban allí sin bailar, para justificar su inusual presencia. Debían de estar casados porque, cuando se está casado, ya no se baila. El baile es uno de los lugares de intercambios matrimoniales: es el mercado de los bienes simbólicos matrimoniales. Había una tasa muy alta de solteros: el 50 % de la población entre 25-35 años. Traté de encontrar un sistema que explicara este fenómeno: había un mercado local protegido, no unificado. Cuando se constituye lo que llamamos el Estado, se produce una unificación del mercado económico a la que el Estado contribuye por su política y una unificación del mercado de los intercambios simbólicos, es decir, el mercado del comportamiento, de los modales, la ropa, la persona, la identidad, la presentación. Estas personas tenían un mercado protegido, con base local, sobre el que ejercían el control, lo que permitía una especie de endogamia organizada por las familias. Los productos del modo de reproducción campesino tenían sus oportunidades en este mercado: permanecían a la venta y encontraban chicas. En la lógica del modelo lógico que he mencionado, lo que sucedía en el baile era la resultante de la unificación del mercado de los intercambios simbólicos que provocaba que el paracaidista del pueblo vecino que llegaba dándose aires era un producto que descalificaba, que quitaba valor a ese contrincante que es el campesino. En otras palabras, la unificación del mercado que se puede presentar como un progreso, en cualquier caso para las personas que emigran, es decir, las mujeres y todos los dominados, puede tener un efecto liberador. La escuela ofrece una postura corporal diferente, maneras de vestirse, etc.; y el estudiante tiene un valor en este nuevo mercado unificado, mientras que los

campesinos quedan desclasados. Toda la ambigüedad de este proceso de universalización está ahí. Desde el punto de vista de las chicas del campo que se van a la ciudad, que se casan con un cartero, etc., hay un acceso a lo universal.

Pero este grado de universalización superior es inseparable del efecto de dominación. Hace poco publiqué un artículo, una especie de relectura de mi análisis del celibato en el Béarn, de lo que dije en aquel momento, que llamé, por bromear, «Reproducción prohibida».[1] Explico que la unificación del mercado tiene como efecto prohibir *de facto* la reproducción biológica y social a toda una categoría de personas. En esa misma época, trabajé con un material encontrado por casualidad: las actas de las deliberaciones comunales de una aldea de doscientos habitantes durante la Revolución Francesa. En esta región, los hombres votaban por unanimidad. Llegan decretos advirtiendo que había que votar por mayoría. Deliberan, se resisten, hay un campo y otro campo. Poco a poco, se impone la mayoría: tiene el respaldo de lo universal. Hubo grandes discusiones en torno a esta cuestión planteada por Tocqueville en una lógica de continuidad/discontinuidad de la Revolución. Queda un verdadero problema histórico real: ¿cuál es la fuerza específica de lo universal? Los procesos políticos de estos campesinos con tradiciones milenarias muy coherentes fueron barridos por la fuerza de lo universal, como si se hubieran inclinado ante algo mucho más lógico: viene de la ciudad, en un discurso explícito, metódico y no práctico. Se ha convencido a los provincianos, a los locales. Las actas de las deliberaciones se convierten en: «El prefecto ha decidido...», «El consejo municipal se ha reunido...». La universalización tiene como contrapartida una desposesión y una monopolización. La génesis del Estado es la génesis de un lugar de gestión de lo universal y, al mismo tiempo, de un monopolio de lo universal, y de un conjunto de agentes que participan del monopolio de hecho de esta cosa que, por definición, es universal.

Curso 1990-1991

CLASE DEL 10 DE ENERO DE 1991

Aproximación histórica y aproximación genética. – Estrategia de investigación. – La política de la vivienda. – Interacciones y relaciones estructurales. – Un efecto de la institucionalización: la evidencia. – El efecto del «es así...» y el cierre de los posibles. – El espacio de los posibles. – El ejemplo de la ortografía.

APROXIMACIÓN HISTÓRICA Y APROXIMACIÓN GENÉTICA

El curso de este año tendrá por objeto, una vez más, la cuestión del Estado. Abordaré dos puntos principales. El primero trata de la génesis del Estado o, más bien, de la sociogénesis, empleando una expresión muy del gusto de Norbert Elias, la sociogénesis del Estado: la historia, según ciertas lógicas, del nacimiento del Estado en Occidente. El segundo punto habla de la estructura y el funcionamiento del Estado; esta segunda parte es una especie de balance donde trataré de incluir todo lo que he adquirido sobre la cuestión del Estado en el transcurso de estos años.

Querría decir en primer lugar –seguramente ya se habrán dado cuenta ustedes– que el problema del Estado es una cuestión muy difícil. Creo que para un sociólogo no hay un tema más difícil. Uno de mis colegas, el sociólogo francés Michel Crozier, tituló uno de sus libros *Estado modesto, estado moderno*.[1] A veces se me ocurre pensar que el Estado es algo que debe ser modesto, que el Estado es un problema que condena el sociólogo a la modestia, sobre todo cuando emprende la tarea a la que yo aspiro, algo un poco descabellado, que consiste en tratar de «totalizar» –uso la palabra entre comillas– lo conseguido en la investigación teórica sobre el Estado –pocos temas hay que hayan hecho hablar tanto a los teóricos, buenos y malos– y los logros de la investigación histórica en todas las épocas y todos los países. Es obvio que el propio enunciado del proyecto implica que es irrealizable. Sin embargo, me parece que vale la pena intentar este proyecto.

Creo que las ciencias sociales se enfrentan a menudo a esta contradicción y al dilema de la totalización a la vez necesaria e imposible.

La solución que voy a proponerles implica una conciencia muy aguda de lo que está en juego en mi intento. No quiero multiplicar los preliminares sobre el Estado, sobre la teoría del Estado, los preliminares teóricos o metodológicos más o menos aburridos, pero me parece que son indispensables algunas precauciones. En primer lugar, voy a distinguir entre el enfoque que yo llamo genético y el enfoque histórico común. Esto sólo podría constituir por sí mismo el objeto de las clases de un año, pero les diré unas palabras para ponerles sobre la pista de una reflexión. Querría, esencialmente, mostrar en qué consiste la aspiración del sociólogo, que se distingue de la del historiador. La ambición del sociólogo se distingue de la que guía a la mayoría de los historiadores en su trabajo: el sociólogo intenta construir un modelo teórico de un proceso, es decir, un conjunto de propuestas sistemáticamente vinculadas y susceptibles de una verificación sistemática, susceptible de dar cuenta de una serie de acontecimientos históricos tan grande como sea posible. Ésta es una definición sencilla del modelo. Por supuesto, repito, esta ambición es desmesurada debido a la inmensidad de los datos que hay que integrar y la complejidad de los esquemas teóricos que hay que articular. Dicho esto, [esta aspiración debería ser la de] todas las personas que pronuncian la palabra Estado. Si, como he dicho antes, a pesar de todo hay que intentar lo imposible, es porque los que no lo dicen lo hacen clandestinamente, y porque todos los discursos sobre el Estado tienen las mismas aspiraciones, pero no acompañan el análisis con sus condiciones de posibilidad, que pueden ser condiciones de imposibilidad.

Primer punto, por lo tanto, distinguir la aproximación de la aproximación histórica común; y el segundo, tratar de mostrar en qué aspectos la aproximación es particularmente indispensable. ¿Por qué, al tratar un fenómeno como el Estado, el sociólogo se ve obligado a convertirse en historiador, aun a riesgo de cometer uno de los actos más tabúes en el trabajo científico, el acto sacrílego de violar una frontera sagrada entre disciplinas? El sociólogo se expone a que todos los especialistas le propinen reglazos en los dedos y, como he señalado, son muy numerosos. Dicho esto, si el enfoque genético se impone, me parece que, en este caso particular, no es el único pero sí es uno de los principales instrumentos de ruptura.

Recuperando las bien conocidas indicaciones de Gaston Bachelard, según las cuales el hecho científico necesariamente se «conquista» y después se «construye»,[1] creo que la fase de conquista de los hechos contra las ideas recibidas y el sentido común, en el contexto de una institución como el Estado, implica necesariamente recurrir al análisis histórico.

Uno de los análisis que realicé durante bastante tiempo concernía a la tradición que va de Hegel a Durkheim que consiste en desarrollar una teoría del Estado que, en mi opinión, es sólo una proyección de la representación que el teórico tiene de su papel en el mundo social. Durkheim es representativo de esa falacia a la que los sociólogos se exponen a menudo, que reside en proyectar en el objeto, sobre el objeto, su propia idea del objeto, que es precisamente el producto del objeto. Para no pensar en el Estado con un pensamiento del Estado, el sociólogo debe evitar pensar la sociedad con un pensamiento producido por la sociedad. Ahora bien, a menos que se crea en ideas a priori, en pensamientos trascendentes que escapan a la historia, podemos plantearnos que sólo contamos para pensar el mundo social con un pensamiento que es el producto del mundo social en sentido muy amplio, es decir, desde el sentido común al sentido común con conocimiento. En el caso del Estado, se siente particularmente esta antinomia de la investigación en ciencias sociales y, tal vez, de la investigación en general, antinomia que se produce a partir de que si no se sabe nada no se ve nada, y si se sabe, se corre el riesgo de ver sólo lo que se sabe.

El investigador que carece por completo de instrumentos de pensamiento, que ignora los debates en curso, las discusiones científicas, los logros, que no sabe quién es Norbert Elias, etc., se arriesga a ser ingenuo y a reinventar lo ya conocido, pero si posee estos instrumentos, puede ser prisionero de sus conocimientos. Uno de los problemas que se plantea a cualquier investigador, sobre todo en las ciencias sociales, consiste en saber y en saber deshacerse de los saberes. Es fácil de decir –en los discursos epistemológicos sobre el arte de inventar, se leen cosas de este tipo– pero, en la práctica, es muy difícil. Uno de los principales recursos del investigador consiste en encontrar trucos –trucos de la razón científica, si se me permite decirlo– que permiten precisamente eludir, dejar en suspenso, todos estos presupuestos que entran en juego por el simple hecho de que nuestro pensamiento es el producto de lo que estudiamos y que nuestro

pensamiento tiene ciertas adherencias. «Adherencias» es mejor que «adhesiones», ya que sería demasiado fácil si se tratara simplemente de adhesión. Siempre se dice: «Es difícil porque la gente tiene prejuicios políticos»; luego, está al alcance de cualquier recién llegado saber que, siendo más de derecha o de izquierda, se está expuesto a tal peligro epistemológico. De hecho, las adhesiones son fáciles de abandonar; las que son difíciles de abandonar son las adherencias, es decir, las implicaciones tan profundas del pensamiento que ni siquiera se reconocen a sí mismas.

Si bien es cierto que para pensar el mundo social sólo contamos con un pensamiento que es producto del mundo social, si bien es cierto –y podemos retomar la famosa frase de Pascal pero dándole un sentido diferente– que «el mundo me comprende pero yo lo comprendo», y añadiría que lo comprendo de manera inmediata porque me comprende,[1] si bien es cierto que somos el producto del mundo en el que estamos y que tratamos de comprender, es evidente que esta comprensión primera, que debemos a nuestra inmersión en el mundo que tratamos de comprender, es particularmente peligrosa y que tenemos que huir de esta comprensión primera, inmediata que llamo dóxica (de la palabra griega *doxa* que ha sido tomada por la tradición fenomenológica). Esta comprensión dóxica es una posesión poseída o, podríamos decir, una apropiación alienada: poseemos un conocimiento del Estado y todo pensador que ha pensado el Estado antes que yo se apropia del Estado con un pensamiento que el Estado le ha impuesto, y tal apropiación sólo es tan fácil, tan evidente, tan inmediata porque está alienada. Es una comprensión que no se comprende ella misma, que no comprende las condiciones sociales de su propia posibilidad.

En efecto, tenemos un dominio inmediato de los asuntos de Estado. Por ejemplo, sabemos rellenar un formulario; cuando relleno un formulario administrativo –nombre, apellido, fecha de nacimiento–, yo comprendo el Estado; es el Estado el que me da órdenes para las que estoy preparado; sé lo que es el estado civil, que es una invención histórica, progresiva. Sé que tengo una identidad, ya que tengo un carnet de identidad; sé que en un documento de identidad hay un determinado número de propiedades. En resumen, conozco un montón de cosas. Cuando relleno un formulario burocrático, que es una gran invención del Estado, cuando relleno una solicitud o cuando firmo un certificado, y tengo poder para hacerlo, sea un documento de identidad, un certificado médico, un certificado de

nacimiento, etc., cuando hago esta clase de operaciones, comprendo perfectamente el Estado; yo soy, en cierto sentido, un hombre de Estado, yo soy el Estado hecho hombre, y de repente, no comprendo nada. Ésta es la razón por la que el trabajo del sociólogo, en este caso en particular, consiste en tratar de recuperar estas categorías del pensamiento de Estado que el Estado ha producido e inculcado en cada uno de nosotros, que se han producido al mismo tiempo que el Estado se producía y que aplicamos a todas las cosas, y en particular al Estado para pensar el Estado, de tal manera que el Estado queda impensado, el principio impensado de la mayoría de nuestros pensamientos, incluido el pensamiento sobre el Estado.

ESTRATEGIA DE INVESTIGACIÓN

Esto puede parecerles un poco abstracto y verbal, pero trataré de darles ejemplos que les hará ver que tenemos ante los ojos intervenciones del Estado que no podemos ver. El ejemplo es la ortografía, que puede convertirse en un verdadero asunto de Estado, sobre todo en la coyuntura actual, y que analizaré enseguida: es una magnífica ilustración de lo que acabo de decir. Para intentar salir de la idea de Estado, acometí, en los últimos años, una serie de análisis críticos: he hecho lo que podríamos llamar, por transposición de la expresión «teología negativa», una especie de «sociología negativa» que ha desembocado en resultados muy decepcionantes. Al final de cada año, he tenido que confesárselo –si no he llegado a decírselo, lo he pensado seriamente–, he sido consciente de no haber avanzado mucho, he sido consciente de haber sustituido por tesis, por teorías, por lo que se cuenta en los cursos sobre el Estado, a menudo escombros teóricos y luego pequeñas briznas, como los análisis del certificado, el formulario, el desinterés, el servicio público, la invención progresiva del concepto de público en el siglo XVIII, etc.

Les digo esto para explicarles mi forma de actuar, porque puede no entenderse y es lógico que así sea; procedo de manera muy consciente: es una estrategia de investigación. En general, en sociología, y en particular cuando se trata del Estado, no hay otra estrategia que la de los Horacios ante los Curiacios, la de David ante Goliat, es decir, hacerse muy pequeño, abordar los problemas por el lado aparentemente más pequeño, porque de lo

contrario es muy difícil. Sin embargo, es una ley social, cuanto más grande se sienten algunos más tratan «los grandes problemas»: hay una jerarquía social de los problemas y los hombres elevados pensaron, por ejemplo, las relaciones internacionales o el Estado y miraron muy por encima a los que se ocupaban del certificado... Una estrategia con la que, en mi opinión, obtuve resultados en muchas de mis investigaciones consiste en ocuparme de lo secundario, de recoger escombros, de los pequeños problemas que los grandes teóricos abandonan, porque creo que es en esta escala donde se está más protegido de las presiones del Estado, de la imposición del Estado.

La dificultad no procede sólo del sentido común, de que sepamos rellenar un formulario y de que aceptemos frases como «el Estado decide que» sin reflexionar, de que aceptemos que el Estado es una realidad a la que se puede añadir un adjetivo: es pequeño, es ambicioso, es glorioso, es centralista, etc. Aceptamos multitud de cosas sin explicación. Pero lo peor, para un científico, es el sentido común consciente, es decir, el conjunto de problemas forzosos que son constitutivos de la profesión y, por lo tanto, del profesionalismo: son los problemas que hay que plantearse para ser reconocido como científico legítimo. Es muy difícil romper con este sentido común y, cuanto más joven y más principiante, más sometido se está, aun dándose aires de libertad, a los grandes problemas importantes del momento, más se debe rendir tributo a estos grandes problemas... No es necesario pensar que se trate de un tributo cínico: quienes defienden la ortografía contra viento y marea no son cínicos, eso sería demasiado fácil; se trata de tributos sinceros y obligados. Un gran problema requiere gran respeto, grandes tesis, grandes trabajos y grandes conceptos.

Pongo un ejemplo. El problema del Estado, que casi había desaparecido –también hay modas en las ciencias, como en todas partes, por supuesto–, volvió con fuerza al mundo intelectual en los años sesenta, en la estela de los movimientos sociales que sacudieron dicha década a ambos lados del Atlántico. En Estados Unidos, el resurgimiento de las teorías llamadas del conflicto y del marxismo, marxismo de inspiración estructuralista (adoptado por Göran Therborn, Claus Offe, Nicos Poulantzas), tuvo un gran efecto, y este retorno se muestra, de entrada, en forma de un debate entre autonomía o heteronomía del Estado. ¿Es el Estado dependiente, como dicen los marxistas, incluso si se trata de una dependencia relativa, como decía Poulantzas? ¿Hay correspondencia entre el Estado y una clase en

particular? Y, en tal caso, ¿qué clase?, ¿los *Junkers*, la burguesía industrial, la *gentry?* Hay numerosos estudios sobre este tema. Por supuesto, nos preguntamos sobre una relación sin plantearnos sus términos: se da por hecho que sabemos qué es una *gentry,* qué es una clase, qué es el Estado, y nos planteamos la dependencia e independencia entre estos términos...

Hubo una reacción en contra de esta tendencia que hizo mucho ruido y cuyo portavoz más conocido es la socióloga norteamericana Theda Skocpol. A la tesis de la dependencia –que era por entonces subversiva en Estados Unidos, estaba en la lógica del movimiento estudiantil–, Theda Skocpol opuso la tesis de la autonomía, desarrollada en su libro *Los Estados y las revoluciones sociales,* que es una ampliación corregida de la tesis de Barrington Moore, su maestro en Harvard.[1] A continuación, coeditó un libro colectivo titulado *Bringing the State Back In*.[2] En este libro, Skocpol muestra que no se puede hacer sociología, entender el mundo social, sin que intervenga el papel del Estado, papel que es independiente del que desempeñan las fuerzas sociales en cuyo interior opera el Estado. En esta tradición, hay todo tipo de trabajos. He aquí un ejemplo de uno de esos problemas en el cual tropiezan miles de investigadores. He leído, por ejemplo, un buen trabajo, con una bibliografía magnífica, donde se enumera a todos los partidarios de la teoría de la dependencia del Estado en Estados Unidos.[3] Es muy profesional y habría que hacer lo mismo en Francia, pero con la condición de hacer sólo eso. El autor identifica a todos los partidarios de la dependencia, a todos los partidarios de la independencia, expone ambas teorías y, en un caso empírico, el de Alemania en la primera mitad del siglo XVIII, trata de ver si el Estado es en realidad dependiente o independiente utilizando los signos históricos de la dependencia y la independencia. Hay muchos trabajos como éste. [Pero] este tipo de trabajo me parece un obstáculo para el conocimiento, porque trabajar empíricamente puede ser también una forma de escapar a la reflexión teórica.

LA POLÍTICA DE LA VIVIENDA

Por mi parte, he tratado de abordar el problema del Estado de forma muy modesta y muy empírica, estudiando la política de la vivienda en Francia en

los años setenta.[1] Cuando existe lo que llamamos una «política» con un determinado tipo de legislación, de regulación de la ayuda a la vivienda, podemos decir que quizá no se sabe qué es el Estado, pero incluso así hay algo que tiene que ver con lo que llamamos «el Estado». Pero ya no podemos decir: se han promulgado, como resultado del trabajo de las comisiones, una serie de leyes, decretos, reglamentos, con el objetivo de reemplazar lo que en su momento se llamó «ayuda al ladrillo» por la llamada «ayuda a la persona». Yo soy wittgensteiniano y les digo: «Ésta es una acción de Estado», y me pregunto: «¿Qué es una acción de Estado? ¿Cómo se produce, y cómo se determina y cómo se decide?» Cuando tenemos este tipo de preguntas en mente, el problema de la dependencia o de la autonomía del Estado salta en pedazos, porque lo que se observa es un espacio de agentes, un espacio muy complicado.

En este sentido son típicas las comisiones: son lugares, dicho en dos palabras, porque ya les expliqué algo de esto el año pasado, donde se encuentran agentes que podemos llamar del Estado –diez años después pasarán al otro lado, entrarán en la empresa privada, estarán en el lado de los bancos–, agentes de las comunidades locales, representantes de las viviendas protegidas, agentes de los bancos que tienen importantes intereses en un asunto como éste, porque si el modo de financiación de los inmuebles cambia, cambian todas las estrategias de inversión. No desarrollo el análisis completo porque me llevaría demasiado lejos. Descubrimos un espacio de agentes que compiten manteniendo relaciones de poder extremadamente complejas con armas muy complejas, muy diferentes: unos tienen conocimiento de los reglamentos, el conocimiento de los precedentes; otros tienen una autoridad científica y tienen modelos matemáticos que han representado un papel muy importante en esta lucha; otros tienen el prestigio. Por ejemplo, el señor de Fouchier acumulaba toda una serie de principios prestigio: el nombre noble, el hecho de ser inspector de Hacienda y de ser el directivo del mayor banco francés. Todos estos agentes mantienen relaciones de fuerza sumamente complejas, tanto materiales como simbólicas, que importan mucho en el discurso y, de este equilibrio de fuerzas muy complejo, que es necesario analizar de forma muy sutil, resulta una decisión que contribuye a reforzar o a alterar un determinado estado de las relaciones de fuerza. Sólo apunto una pequeña idea de la complejidad empírico-teórica (porque ahí ya no hay teoría o empiria) que se

deben manipular para escapar a la alternativa simple: Estado dependiente o independiente. ¿Qué se desprende de un análisis como éste? Se desprende que la palabra «Estado» es una especie de designación taquigráfica, pero, como tal, muy peligrosa, un conjunto de estructuras y procesos sumamente complicados. Necesitaría horas para desarrollar lo que he incluido en la palabra Estado al decir que «el Estado ha decidido sustituir la ayuda a la persona por la ayuda al ladrillo». Se trata de miles de personas, en las relaciones complejas, en los campos, en los subcampos articulados, opuestos, etc.

INTERACCIONES Y RELACIONES ESTRUCTURALES

En Estados Unidos, hay una técnica muy de moda llamada *network analysis*. Consiste en analizar, con métodos estadísticos relativamente elaborados, las redes de interacciones entre las personas. Uno de los promotores de este método se llama Edward Laumann. Es un sociólogo de Chicago que utilizó este método primero para conocer las redes de poder en una pequeña ciudad de Alemania, después se arriesgó a aplicarlo a redes más amplias, como las políticas de la Casa Blanca en algunos problemas, y obtuvo resultados muy interesantes.[1] Yo no estoy de acuerdo con todo lo que dice y, por otra parte, sería muy sorprendente que lo estuviera, ya que no comparto sus teorías, su filosofía, sus posiciones políticas; él está en el camino al final del cual se sale de la huella Skocpol/Poulantzas. Por eso me siento más cerca de él. En resumen, la diferencia entre su visión y la mía es que él describe los espacios de políticas públicas *(«policy domains»)* como espacios de interacciones mucho más que como relaciones entre estructuras. Se trata de una división en la ciencia social, la división entre los que, cuando estudian el espacio social –al decir «espacio social» ya he elegido un campo–, se interesan en las interacciones entre los individuos: ¿se conocen o no? ¿Fulano tiene el nombre de Mengano en su libreta de direcciones? ¿Se telefonean? ¿Hablan con la Casa Blanca antes de decidir, etc.? En resumen, hay quienes están interesados en las interacciones, o sea, en los intercambios sociales reales realmente efectuados. Y luego están los que, como yo, creen que las interacciones son muy importantes, que son a menudo la única manera que tenemos para captar las cosas, y que sólo a

través de las interacciones se configuran las estructuras. Pero las estructuras no son reducibles a las interacciones entre dos personas que se hablan: siempre pasa más que lo que aparentemente pasa. El ejemplo que suelo poner para que se comprenda este punto es el de las estrategias de condescendencia: la interacción entre dos personas puede ser la actualización de relaciones estructurales irreductibles a la interacción, cuya interacción es a la vez la manifestación y la ocultación. Un análisis de la interacción inteligente no está lejos de un análisis de estructura, no obstante hay una diferencia en la forma de explicarlo, en la manera de hablar de ello, que hace que la diferencia siga siendo significativa. En todo caso, cuando se hacen estudios de este tipo –y en esto estoy de acuerdo con Laumann–, en lugar de plantearse si el Estado es dependiente o independiente, hay que preguntarse sobre la génesis histórica de una política, cómo sucedió, cómo se llegó a un reglamento, a una decisión, a una medida, etc. Se descubre enseguida que la cuestión, el *Streit* [el conflicto] académico dependencia/independencia no tiene sentido, no se puede dar una respuesta de una vez por todas. Evidentemente, damos la impresión de capitular. Los teóricos aborrecen que se les diga que no es necesario responder de una vez por todas: esto les parece «positivista». No se puede responder de una vez por todas a esta pregunta, lo cual no quiere decir que no se puedan dar respuestas muy generales que, sin embargo, comienzan a equilibrar este tipo de pregunta mal formulada. No se puede responder a esto de una vez por todas; en cada caso, en cada momento, en cada país, incluso en cada problema, es necesario preguntarse cuál es la estructura del espacio en cuyo interior va a desarrollarse la política que se está considerando.

Para que lo entiendan mejor: si quiero estudiar una reforma del sistema educativo, voy a encontrar un determinado espacio; si quiero estudiar una crisis internacional, voy a encontrar otro espacio con otros agentes y la cuestión es saber lo que tienen de particular, sobre todo los que participan en ambos: ¿son más Estado que los otros? Ésta es una pregunta clave: ¿cuáles son las propiedades de estos agentes que se hallan en la intersección de todos los campos dentro de los cuales se construyen las políticas? Si estudio la política de armamento, estoy en un espacio completamente diferente al de la política de la educación nacional, lo cual no significa que deje de preguntarme sobre las invariantes de lo que es el Estado, de las cosas que pasan cada vez que se decide una política de Estado. Creo que

existe una lógica específica del campo burocrático, que es un espacio en cuyo interior se generan los retos e intereses específicos. Por ejemplo, en el caso de la política que he estudiado, había dos órganos del Estado, dos órganos que eran los productos históricos del Estado, los órganos que se han producido al producir el Estado, que el Estado debe producir produciéndose, a saber, el Cuerpo de Ingenieros de Caminos y el Cuerpo de Inspectores de Hacienda. Ambos cuerpos tenían intereses muy diferentes, intereses burocráticos relacionados con su historia, con su posición en el espacio social, estos dos cuerpos mantienen alianzas diferentes con otros agentes, como los banqueros... Hay, pues, cuestiones específicas, intereses específicos que son, en parte, el efecto de la posición de los agentes en el espacio social o en el subespacio burocrático constituido por la política en consideración. Hay también limitaciones y regularidades específicas que no pueden reducirse a las limitaciones de regularidades que pesan en el conjunto de la población.

Hay una lógica específica del Estado y las limitaciones, estas regularidades, estos intereses, esta lógica del funcionamiento del campo burocrático, pueden ser el principio de la dependencia o de la independencia con respecto a intereses externos, o mejor, de correspondencias no deseadas con respecto a intereses externos. A veces, a posteriori, podemos decir que el Cuerpo de Ingenieros de Caminos, por ejemplo, por razones históricas muy complicadas, mantuvo una posición más bien «de izquierda» sobre las HLM *(habitation à loyer modéré*, viviendas de renta controlada) y el Cuerpo de Inspectores de Hacienda, una posición «de derecha». Pero vemos que se trata de coincidencia (exagero un poco); en última instancia, estos agentes han servido más, por añadidura sin saberlo y sin quererlo, a los intereses de un grupo que de otro; podríamos incluso decir un poco más: «teniendo todo en cuenta», «todo incluido», «globalmente», todos estos juegos de Estado sirven más a unos que a otros, sirven más a los dominantes que a los dominados. Pero, para terminar, ¿vale la pena plantear grandes problemas antihistóricos?

Aquí tenemos un primer punto: quería decir que cuando se está ante un problema como éste, es necesario mantener una actitud vigilante muy suspicaz hacia el Estado, hasta tal punto que, en mi trabajo, he empezado a escribir la palabra Estado hace sólo dos o tres años. Antes no escribía jamás «Estado», porque no sabía lo que era, pero sabía lo suficiente como para

desconfiar del empleo, incluso taquigráfico, del concepto. Bachelard habla de «vigilancia epistemológica», que también debe recaer en las palabras.

(El único privilegio de la comunicación oral, que siempre es peor que la comunicación escrita, porque no tenemos tiempo de revisar, es que permite comunicar cosas que son casi indecentes, que no se pueden escribir en notas, porque nos leen compañeros irritados o malintencionados.)

Por tanto, es necesario romper con las grandes teorías, igual que hay que romper con las ideas de sentido común y desconfiar de la comprensión inmediata, ya que cuanto más comprendo menos comprendo. Esto suena radical y por eso hablo de «sociología negativa». Cuanto más comprendo, más desconfío; cuanto más sencillo parece, más complicado debe ser. Tengo que tener especial cuidado con los problemas de la enseñanza –es muy incómodo decir esto en una escuela–, pero constituye una contradicción de la enseñanza de la investigación, especialmente en las ciencias sociales. Es cierto que una enseñanza de la investigación debería ser una especie de *double bind*[1] permanente: «Yo te digo lo que te digo, pero tú sabes que es falso, sabes que puede ser falso.»

(A propósito de esta última precisión pedagógica, querría decir que uno de los problemas de esta enseñanza, lo que hace que sea aterradora para aquellos que la ejercen, es la dispersión extrema de la población [a la que me dirijo]. Se puede analizar sociológicamente: la homogeneización de la población escolar es un efecto de la escuela. He aquí una vez más el inconsciente histórico. Ha llevado siglos crear esto: se ha colocado en una clase a alumnos de edad parecida, el mismo nivel de estudios, etc. Esto no se inventó en un día, hubo épocas en que se sentaban codo con codo alumnos de dieciocho años y de seis. Cuanto más homogéneo es el público ante el que explica un profesor, más homogéneo puede ser formalmente su discurso. Uno de los problemas de la enseñanza en el Collège de France es que, para bien o para mal, junta a los estudiantes que tienen especialidades, formación, edades, etc., muy diversas, y el peso de tal diversidad es muy gravoso, sobre todo cuando se es consciente de ello; sería mejor no serlo, pero, profesionalmente, no puedo ignorar los problemas de pedagogía. Por lo tanto, cuando se es consciente, es bastante abrumador, porque pensamos en ello todo el tiempo. Por ejemplo, cuando analizo la pareja interacción/estructura, hay entre ustedes quienes me han oído hacerlo cuarenta veces, y eso me dificulta un poco repetirlo, y otros que

necesitarían dos horas de desarrollo, así es que trato de llegar a un «compromiso histórico»...)

UN EFECTO DE LA INSTITUCIONALIZACIÓN: LA EVIDENCIA

Para escapar al pensamiento de Estado sobre el Estado, me he servido de varios modos de funcionamiento: el análisis empírico, la crítica de los supuestos teóricos de las teorías en curso, el cuestionamiento de los problemas dominantes. Pero el arma más poderosa contra el pensamiento de Estado es el pensamiento genético. ¿Por qué este privilegio? Durkheim escribió una magnífica obra titulada *Historia de la educación y de las doctrinas pedagógicas: la evolución pedagógica en Francia*, que es el equivalente en educación a lo que yo trato de hacer con el Estado.[1] Durkheim no trató de hacer una historia anecdótica de la educación, sino una sociología genética de la que se extraen las propiedades pertinentes para comprender lo que es hoy en día. ¿Por qué concedemos este privilegio al análisis genético? Uno de los conceptos adquiridos en los cursos anteriores es que el Estado ejerce un efecto de imposición simbólica sin equivalente similar, efecto de imposición simbólica que tiende a ponerlo a salvo del cuestionamiento científico. Lo que podemos llamar el Estado establecido, el Estado en vigor, el Estado en curso, el que se establece a través del orden simbólico que él instaura, es decir, al mismo tiempo en la objetividad, en las cosas –por ejemplo, la división en disciplinas, la división en las clases por edad– y en la subjetividad –en las estructuras mentales en forma de principios de divisiones, de principios de visión, de sistemas de clasificación–. A través de esta doble imposición del orden simbólico, el Estado tiende a hacer que se acepte como naturales, como obvias, muchas prácticas e instituciones. Por ejemplo, actúa de manera que no nos cuestionemos la noción de frontera, el hecho de que en Francia se hable francés más que otra lengua, lo absurdo de la ortografía, en resumen, multitud de preguntas que podrían formularse y que no se formulan y se quedan en suspenso, toda una serie de preguntas que podrían estar en el origen de las instituciones: tan pronto como hacemos investigación histórica, descubrimos, en efecto, que en el origen de las instituciones hubo

debates sobre las cosas que ahora, en el presente, hay que descubrir de manera sumamente laboriosa.

Algo que me llamó la atención cuando estaba trabajando en la educación, fue que la idea de que el sistema escolar podía tener una función de reproducción surgió hacia 1880, cuando se discutía la posibilidad de instaurar un sistema de educación obligatoria. En los comienzos, ocurre que las funciones, los funcionamientos, un cúmulo de cosas que entran enseguida en la rutina del orden establecido se cuestionan, se discuten. Hay otra situación en la que surgen las preguntas: en los períodos de descomposición. Los movimientos de involución, como dicen algunos biologistas, en los períodos de disolución, en las situaciones «patológicas», en tiempos de crisis del Estado, como, por ejemplo, en la época de la independencia de Argelia, son muy interesantes porque las preguntas, ni siquiera rechazadas, las preguntas descartadas porque estaban resueltas antes de formularse, se replantean: ¿dónde terminan las fronteras? ¿Es necesario hablar francés para ser francés? ¿Cuando no se habla francés, se sigue siendo francés? ¿Basta con hablar francés para ser francés?

En otras palabras, uno de los efectos del poder simbólico asociado con la institución del Estado es precisamente la naturalización, en forma de *doxa*, de suposiciones más o menos arbitrarias que estuvieron en el origen mismo del Estado. Además, sólo la investigación genética puede recordarnos que el Estado, y todo lo que se sigue, es una invención histórica, un artefacto histórico, y que nosotros mismos somos invenciones de Estado, que nuestras mentes son invenciones de Estado. Hacer una historia genética del Estado, y no una «genealogía» en el sentido del Foucault,[1] es el único antídoto real para lo que yo llamo la «amnesia de la génesis» que es inherente a cualquier institucionalización de éxito, cualquier institución que logre imponerse implicando el olvido de su génesis. Una institución triunfa cuando consigue imponerse [como si fuera natural]. Les recuerdo la definición de institución tal como yo la manejo:[2] la institución existe dos veces, existe en la objetividad y la subjetividad, en las cosas y en los cerebros. Una institución exitosa, que es capaz de existir, tanto en la objetividad de los reglamentos como en la subjetividad de estructuras mentales adaptadas a estos reglamentos, desaparece como institución. Se deja de pensar en ella como *ex instituto*. (Leibniz, para decir que la lengua es arbitraria, decía *ex instituto*, esto es, a partir de un acto de institución.)

Una institución que triunfa se olvida y hace que olvidemos que tuvo un nacimiento, que tuvo un comienzo.

El pensamiento genético, como yo lo defino, trata de que resurja de algún modo la arbitrariedad de los comienzos: se opone [entonces] a los usos más comunes de la historia común. Los usos comunes del pensamiento histórico común tienden a llenar, incluso sin el conocimiento de aquellos que los practican, una función legitimadora, que es uno de los usos más frecuentes de la historia. Por ejemplo, en mis lecturas sobre el Estado, me he encontrado con parlamentarios del siglo XVIII, D'Aguesseau, etc. Fueron ellos quienes, espontáneamente, comenzaron a hacer la historia de los Parlamentos. Eran cultos, necesitaban legitimar su existencia, hicieron una historia que tenía por objeto mostrar lo que querían demostrar, es decir, que los parlamentos eran muy antiguos, que eran los sucesores de los Estados Generales y que, por tanto, representaban al pueblo: una manera de hacer valer y establecer un poder independiente del rey, de demostrar que tenían otra legitimidad. En la historia se da a menudo este discurso de justificación, en parte porque la historia sabe lo que pasó después: hay una forma de anacronismo constitutivo de los trabajos de los historiadores. He leído a muchos historiadores y, por mi colmillo retorcido, veo muchos anacronismos. No hay nada más anacrónico que los historiadores. Decir, por ejemplo, «la Francia del año 1000» me parece una barbaridad: Francia ha necesitado diez siglos para constituirse...

La vuelta a la incertidumbre aparejada a los orígenes, a la apertura de posibilidades, que es característica de los comienzos, es muy importante para destrivializar. Yo no he hecho más que introducir un contenido real en el concepto de ruptura, que significa precisamente dejar de encontrar evidente lo que no debería serlo, dejar de considerar como carente de problema lo que debería ser un problema. Para destrivializar y superar la amnesia de los comienzos que es inherente a la institucionalización, es importante volver a los debates iniciales que permiten descubrir que donde hemos aceptado que sólo había uno posible, había varios campos unidos a los posibles. Esto tiene graves consecuencias en términos de filosofía de la historia que adoptamos cuando se cuenta una historia. Dado que se cuenta una historia lineal, hay una filosofía de la historia, y tiene importantes consecuencias desde el punto de vista de lo que hay que buscar cuando se es historiador, de lo que se debe considerar como un hecho desde el punto

de vista de la construcción del objeto. La historia es lineal, es decir, de sentido único. Donde había varios caminos posibles, en cada momento –a veces vacilo al decir ese tipo de cosas, tanta es la banalidad del discurso filosófico común– hay un espacio de posibles, varios futuros posibles: lo que era un principado podría pasar a feudalismo o a imperio; lo que llegó a ser el imperio de los Habsburgo podría convertirse en otra cosa... Cuando pongo ejemplos dinásticos (verán más adelante que es importante), lo vemos rápidamente. Pero cuando se trata de posibles en cierto modo teóricos, es mucho más difícil de discernir.

EL EFECTO DEL «ES ASÍ...» Y EL CIERRE DE LOS POSIBLES

Voy a emplear un ejemplo muy concreto que muestra que la historia encierra un abanico de posibles en cada momento: se podría no haber entrado en la energía nuclear, pero se entró en lo nuclear; se podría haber hecho una política inmobiliaria no basada en la inversión individual y en la ayuda a la persona, etc. Hay una irreversibilidad que es correlativa a la unilinearidad de los procesos. La historia destruye los posibles: el espacio de los posibles no deja de cerrarse a cada instante, y si se relaciona esta observación con lo que dije hace un momento, se ve que la historia de una institución exitosa implica la amnesia de la génesis de la institución, que la historia elimina los posibles y hace que los olvidemos como posibles, que incluso los vuelve inimaginables. Hay posibles que se eliminan para siempre, más definitivamente que si se prohibieran, porque se hacen impensables. Lo que conocemos como realidad histórica, las centrales nucleares, la ortografía, la división entre la historia y la geografía, la existencia de la geología, etc., todo esto aparece de tal manera que lo contrario no se excluye, pero es impensable. Esto es lo que llamé antes un «golpe de Estado».

El mayor golpe que nos da el Estado es lo que yo llamaría el efecto del «es así», del «es de este modo». Es peor que si se dijera: «Esto no puede ser de otra manera.» Con este «es de este modo» no se puede decir nada más; es Hegel ante las montañas diciendo «es así». Es hacer que los agentes sociales admitan, incluso sin saberlo (sin que se les pida que presten juramento), miles de cosas, hacer que acepten sin condiciones miles de

presupuestos más radicales que todos los contratos, que todas las convenciones, que todas las adhesiones.

(Hago digresiones en mi exposición y lo hago conscientemente. Es una decisión pedagógica. Con frecuencia digo que la dificultad de la sociología es que tiene que destruir el sentido común, apartar todo lo que tiene de proto-creencia, que es más que una creencia: es una creencia que no se tiene por tal. La sociología tiene que destruir una *doxa*. En la relación pedagógica hay, muy a menudo, el efecto de autoridad, el efecto de «no lo he pensado demasiado», el efecto de «él me dice esto, yo estoy de acuerdo». Se concede al discurso del sociólogo una adhesión que no es una verdadera adhesión ya que puede coexistir con la permanencia de una especie de proto-*doxa*. Para romper con esta forma de adhesión benevolente, hay que hacer algo que pueda parecer una provocación, es decir, hay que tocar temas candentes que choquen y dividan. Ésta es la única manera de desmontar la operación que sigue el sociólogo para llegar a decir lo que dice: juega con fuego. No digo esto para sacrificar el mito de la ciencia, pero, de todas formas, sigue siendo un juego peligroso desafiar la *doxa*, las certezas iniciales. De lo contrario, es demasiado fácil, se dirá «nos ha dado un "topos"». Hay un estatuto para los «topos»: no son ni verdaderos ni falsos. Por tanto, la ciencia, la sociología, no son «topos».)

EL ESPACIO DE LOS POSIBLES

Vuelvo a mi análisis con otro ejemplo. Hay actualmente en la Asamblea un proyecto de ley que el lobby de los abogados está tratando de combatir. He demostrado anteriormente que el proceso de constitución de la profesión a la anglosajona era muy interesante, porque mostraba cómo podía constituirse históricamente un capital.[1] He explicado que había una extraña contradicción en el hecho de que estas profesiones, que en francés llamamos «liberales», que están en el lado del liberalismo, dependan completamente del Estado; he explicado que si hay actividades que dependen del Estado, ésas son las profesiones liberales: deben su rareza, y por tanto su monopolio, a la protección del Estado, que define el derecho de entrada a estas profesiones, y ellas luchan de manera muy vigilante para mantener esta frontera, la frontera de su monopolio. Les dije también que

en los años setenta hubo una renovación de la sociología jurídica en Estados Unidos, en el mismo contexto que la abundancia de investigaciones sobre el Estado que mencioné anteriormente. Algunos sociólogos han comenzado a interesarse por la génesis de la ley, planteando problemas que, por lo general, no se han tratado, en coordinación con el ascenso de los movimientos izquierdistas, de juristas alternativos, es decir, de personas que, fuera del cuerpo, fuera de la profesión, vendían o prestaban gratuitamente servicios jurídicos, como a las asociaciones de asistencia jurídicas a las mujeres, en una lógica feminista, o a los puertorriqueños, para proteger a la población desfavorecida. En Francia, ha habido una tradición de este tipo, la de la asistencia jurídica de las asociaciones de consumidores, la asistencia jurídica de los partidos, de los sindicatos; estas asistencias jurídicas eran gestionadas muy a menudo por personas que no tenían la etiqueta de jurista con el título acorde. Hoy en día, cierto número de parlamentarios, de todas las tendencias, tienen la característica común de tener vínculos con el derecho (tienen títulos de derecho) –lo que les hace olvidar sus diferencias de partido– y luchan para que no se puedan ofrecer servicios legales si no se está legalmente garantizado. La reforma prevé imponer la posesión de un título de derecho o de un diploma equivalente para todo aquel que atienda consultas jurídicas habitualmente y de forma remunerada. Es la restauración del monopolio.

¿Por qué relaciono esto con el espacio de los posibles? Debido a que la medida está en estado naciente, hay una discusión. Puedo citar a un ministro [socialista] de Justicia que, sin embargo, ha tenido buenos reflejos en público: «Si se aplica el texto», dice, «significa que un militante sindicalista que lleva veinte o veinticinco años de actividad dentro de un tribunal de trabajo, que no tiene su título, no podrá realizar un acto jurídico por el que percibiría una pequeña retribución.» Y estigmatiza la corporación de los titulados: «Se privará (según él) del derecho a ofrecer consejo jurídico a un experto propietario de la Cámara de Agricultura, experto sindical en la legislación laboral, a un experto sindical del derecho del trabajo, a un especialista en concentración parcelaria en la FNSEA (Federación Nacional de Sindicatos de Trabajadores de Explotaciones Agrícolas).» En otras palabras, estas asociaciones tendrán que desaparecer o contratar a un abogado. ¿Cómo se relaciona esto con mi problema? Si todavía hay gente que lucha, queda esperanza. Los consumidores y los

sindicatos se movilizarán, si no es así, estas asistencias legales desaparecerán en cuatro años. Yo no hago predicciones. Supongamos que desaparecen dentro de diez años; a menos que sean ustedes historiadores, para entonces habrán olvidado la alternativa posible, a saber, que podían existir asistencias legales dirigidas por no profesionales. Es probable, además, que la estructura haya cambiado, que los sindicatos proporcionen becas para estudiar derecho, que los tribunales laborales ya no sean los mismos, que no defiendan a las personas de la misma forma, que no comprendan los problemas del mismo modo... Lo que es seguro es que las estructuras mentales habrán cambiado: la forma de hablar en los tribunales laborales no será la misma, no se podrán decir palabras malsonantes; las personas que no tienen mucho aparte de las palabras malsonantes no podrán decir nada, tal como sucede actualmente en la mayoría de las situaciones jurídicas. Será una situación jurídica conforme a la ley y su génesis se habrá olvidado. Lo mismo para la política de la vivienda: la alternativa HLM colectivas/pequeñas casas unifamiliares privadas es una opción falsa; hay una tercera posibilidad, la de pequeñas viviendas unifamiliares en alquiler, que no existe. No hay un sociólogo que hable de ello... Dicho de otra manera, la alternativa, la oposición hábitat colectivo/individual fue barrida por un proceso histórico que constituyó el problema bajo la forma cuya genealogía se puede hacer. Y hay miles de problemas de este tipo.

EL EJEMPLO DE LA ORTOGRAFÍA

Otro ejemplo: la ortografía nos sirve de magnífica ilustración.[1] Dense cuenta de que este debate ocupaba, dicen, más espacio en los periódicos, al menos en *Le Figaro*, que la guerra del Golfo, ¿cómo es posible? ¿Basta con sonreír ante eso, con decir que es una tontería, un ejemplo de la futilidad de los franceses? Por otra parte, en Estados Unidos dicen que es divertido, ridículo. No, creo que si el problema alcanza estas proporciones es porque es muy serio para las personas que se están movilizando. Todo mi trabajo sociológico ha consistido en volver inteligibles problemas de este tipo, en hacer comprensible que es cuestión de vida o muerte la supresión de la geografía, la eliminación de un cuarto de hora de gimnasia, la sustitución de un cuarto de hora de música por un cuarto de hora de matemáticas, que sus

intereses directos están en cuestión, como en el caso de los abogados, o sus intereses indirectos, y entonces es incluso peor, porque sus intereses de identidad están en juego. ¿Por qué? Su salario no depende de ello. Para entender problemas como éste, para entender que tales problemas son muy serios, que se pueden desencadenar guerras civiles por estas aparentes futilidades, hay que contar con un sistema explicativo muy complejo y riguroso en el que el Estado desempeña un papel fundamental. Lo que está en cuestión es una de las cosas más importantes desde el punto de vista sociológico, a saber, las pasiones sociales, es decir sentimientos muy violentos, patéticos, amor, odio, que la sociología ordinaria tiende a excluir como algo de orden irracional, incomprensible. Algunas guerras lingüísticas toman la forma de guerras de religión, algunas guerras escolares son guerras de religión que no tienen nada que ver con la oposición entre lo público y lo privado, que sería demasiado fácil.

Para comenzar el análisis, la ortografía es *orto graphia*, la escritura recta, la manera de escribir adecuada, correcta, como se dice, corregida, como la lengua. La ortografía, por supuesto, es el producto de un proceso histórico. La lengua francesa es un invento, pero la ortografía es un invento de cuarto orden, producto de una serie de decisiones históricas más o menos arbitrarias, desde los monjes de la Edad Media a las intervenciones de todas las comisiones, de todos los comités, pero que son siempre comisiones y comités de Estado. Cuando se trata de reformar la ortografía, se asiste a un clamor de gente que, a menudo, son hombres de letras de Estado, académicos. Si caen en la trampa, es porque responder a este tipo de cuestiones corresponde a su estado. Se encuentran ante un *double bind*. El primer impulso es decir: «El Estado nos pide que ratifiquemos una medida de Estado sobre la ortografía de Estado.» Hay una serie de decisiones del Estado, pero estas decisiones de Estado se han convertido en estructuras mentales gracias a la institución escolar, que ha inculcado el respeto por la ortografía.

Entre los argumentos más interesantes, que hacen reír a los periodistas, están los argumentos estéticos: un *nénuphar* con «ph» es más bello que con una «f»; esto hace reír, pero es cierto: es cierto que es más bello para alguien que es un producto de Estado, ajustado a una ortografía de Estado. Esto plantea el problema de la estética, de la que no voy a decir nada más, les dejo que reflexionen sobre ello... Aquí, el Estado se comunica consigo

mismo, y si la ortografía se ha convertido en un asunto de Estado, es que lo impensado del Estado se piensa a través de los escritores. Hicimos una encuesta, hace unos años, sobre los defensores del latín. Es una situación homóloga: los defensores del latín más acérrimos se encontraban entre los que sabían un poco de latín, los que enseñaban en [la rama técnica], porque para ellos era el lugar de la última diferencia, de la *diacrisis* [distinción] última, mientras que los que habían estudiado mucho latín no eran tan entusiastas. Si la ortografía es ahora un lugar de diferencia muy sensible, es porque, entre otras cosas, hay problemas generacionales. En *La distinción* hay una fotografía en la que se ve a un hombre joven con el pelo largo y un anciano con bigote.[1] Ésta es una situación muy común en la burocracia, el anciano de bigote aprendió la ortografía, yo diría que sólo sabe eso, y el joven de pelo largo lee *Libération*, sabe informática... pero no sabe ortografía, comete muchas faltas. Es uno de los lugares de la última diferencia y, evidentemente, hay personas para las que todo su capital cultural, que existe de modo relacional, está vinculado a esta última diferencia.

He dicho «capital cultural», pero debo explicar el vínculo que mantiene con el Estado. Esto tiene que ver con mi curso del año pasado. La ortografía es un muy buen ejemplo, la lengua francesa es otro. La génesis del Estado, en mi opinión, es la génesis de espacios en cuyo interior, por ejemplo, una forma de expresión simbólica se impone de forma monopolística: hay que hablar de manera correcta y sólo de esta manera. Esta unificación del mercado lingüístico, esta unificación del mercado de la escritura que es coextensiva con el Estado, es el Estado el que la hace al hacerla. Una de las formas que tiene el Estado de hacerse es hacer la ortografía normalizada, hacer los pesos y medidas normalizados, hacer el derecho normalizado, sustituir los derechos feudales por un derecho unificado... Este proceso de unificación, de centralización, de estandarización, de homogeneización, que es el hecho de hacerse Estado, está acompañado por un proceso que se reproduce; es la filogénesis que se reproduce en la ontogénesis en cada generación por medio del sistema escolar, un proceso por el cual también se hacen individuos normalizados que están homogeneizados desde el punto de vista de la escritura, de la ortografía, de la manera de hablar... Este doble proceso se vuelve totalmente inconsciente (la amnesia de la génesis), si bien una cosa muy arbitraria se olvida en cuanto tal. Consulten el diccionario

Robert, encontrarán diez citas, incluida una de Valéry, sobre lo absurdo de la ortografía francesa.

Y así, cosas muy arbitrarias se convierten en muy necesarias, más que necesarias: naturales. Tan naturales que cambiarlas es como quitar el oxígeno, es volver la vida imposible a un montón de gente. Para comprender lo que sucede en casos como éste, habría que hacer una sociología diferencial de las adopciones de postura: quién adopta una posición a favor o en contra... Es una magnífica situación experimental. Se dice que la sociología no hace experimentos: es completamente falso, ahí tenemos una situación experimental que basta con observar. Es evidente que habría que hacer mucho más para explicarlo, pero el principio básico de lo que sucede es esa especie de encuentro del Estado consigo mismo, el Estado que, como institución, tiene las propiedades de toda institución: existe en la objetividad en forma de gramática, en forma de diccionario, en forma de código ortográfico, de recomendaciones gubernamentales, en forma de profesores de gramática, en forma de manual de ortografía, etc., y existe en las estructuras mentales en forma de disposiciones para escribir de manera correcta, es decir, corregida, o para pensar que hay que escribir de manera correcta (entre los que defienden la ortografía hay quienes cometen errores ortográficos). Lo importante es la adhesión dóxica a la necesidad de la ortografía y que haya personas dispuestas a morir por la ortografía.

CLASE DEL 17 DE ENERO DE 1991

Revisión del desarrollo del curso. – Los dos sentidos de la palabra Estado: Estado-administración, Estado-territorio. – La división disciplinaria del trabajo histórico como obstáculo epistemológico. – Modelos de la génesis del Estado, 1: Norbert Elias. – Modelos de la génesis del Estado, 2: Charles Tilly.

REVISIÓN DEL DESARROLLO DEL CURSO

La semana pasada hice una introducción quizá demasiado larga para contarles las dificultades particulares que encontramos cuando queremos pensar el Estado, y puse como ejemplo el de la ortografía. El ejemplo no es en absoluto anecdótico porque corremos el mismo riesgo de ser pensados por el Estado cuando nos ocupamos de guerras ortográficas que cuando nos ocupamos de guerras más reales, podríamos decir, más emotivas, como se quiera. En los dos casos creo que hay un efecto de Estado que es ejercido sobre aquel que se esfuerza en pensar, es este efecto de Estado el que intenté analizar o, más exactamente, evocar, puesto que ya abordé este tema con anterioridad. Antes de emprender el análisis genético del nacimiento del Estado, el cual me parece una de las vías que permite escapar, aunque sea un poco, al efecto de Estado, querría indicarles hoy las grandes líneas del camino que voy a seguir este año, con el fin de que puedan seguirme por los meandros y merodeos del itinerario que voy a tomar. Es importante saber dónde quiero llegar para entender, y a veces aceptar, los detalles aparentemente discontinuos y un poco erráticos en los cuales me adentraré a lo largo del camino.

Lo que deseo es mostrar cómo se ha configurado esta especie de gran fetiche que es el Estado o, por emplear la metáfora con la que podría explicarme, este «banco central de capital simbólico», esta especie de lugar donde se generan y garantizan todas las monedas fiduciarias que circulan por el mundo social y todas las realidades que podemos designar como

fetiches, ya se trate de un título escolar, de la cultura legítima, de la nación, de la noción de frontera o de la ortografía. Se trata pues, desde mi punto de vista, de estudiar la creación de este creador y garante de fetiches por los que toda la nación o parte de ella está dispuesta a morir. Creo que no podemos olvidar que el Estado es un poder simbólico que puede obtener, como decimos, el sacrificio supremo con cosas tan irrisorias como la ortografía, o parecer más serias, como las fronteras. Les remito al precioso artículo *«Pro patria mori»* de Kantorowicz.[1] Es en esta tradición de pensamiento en la que hay que situarse para entender el Estado. Estoy convencido de que el análisis genético es uno de los escasos medios para romper con la ilusión inherente a la percepción propiamente sincrónica, es decir, con la adhesión dóxica que resulta del hecho de que el Estado y todas sus creaciones –la lengua, el derecho, la ortografía, etc.– están grabadas tanto en la realidad como en las mentes; y todos los efectos que se pueden denominar psicológicos los cuales llamo más bien simbólicos, por ser más riguroso, todos los efectos que hacen que pensemos el Estado con una idea de Estado.

LOS DOS SENTIDOS DE LA PALABRA ESTADO: ESTADO-ADMINISTRACIÓN, ESTADO-TERRITORIO

Para precisar esta línea general, recordaré una distinción que hice y que encontrarán en todos los diccionarios. Sea el Robert, el Lalande o el Larousse, todos ellos distinguen tradicionalmente dos sentidos de la palabra Estado que están, me parece, profundamente ligados. Por una parte, el sentido restringido, que aparece en segundo lugar en los diccionarios: el Estado es la administración, un conjunto de organizaciones de ministerios, una forma de gobierno. Por otra parte, el sentido más amplio: el Estado es el territorio nacional y el conjunto de los ciudadanos. Los debates para saber si la nación hace el Estado o si el Estado hace la nación enfrentan a los historiadores, son debates políticamente muy importantes pero insignificantes científicamente.

Y, como ocurre a menudo, los debates socialmente importantes hacen de pantalla y obstáculo a los debates científicamente importantes. La alternativa puede dividir tradiciones nacionales, tradiciones políticas y ser

un desafío muy importante, pues, según demos la prioridad al Estado o a la Nación, dispondremos de instrumentos de legitimación muy diferentes. Por eso representa un reto político candente.

A mi entender, es una distinción útil pero artificial, y el modelo de la génesis del Estado que querría proponer tiene por principio una fórmula simple: el Estado en sentido restringido, el Estado 1 (administración, forma de gobierno, conjunto de instituciones burocráticas, etc.) se hace haciendo el Estado en sentido amplio; el Estado 2 (territorio nacional, conjunto de ciudadanos unidos por relaciones de reconocimiento, que hablan la misma lengua, lo que situamos bajo la noción de nación). Luego el Estado 1 se hace haciendo el Estado 2. Ésa es la fórmula simplificada. De manera más rigurosa, la construcción del Estado como campo relativamente autónomo que ejerce un poder de centralización de la fuerza física y de la fuerza simbólica –y que por ello se constituye como campo de luchas–, es inseparable de la construcción del espacio social unificado que es de su competencia. Dicho de otra manera y recuperando una distinción filosófica clásica, la relación entre el Estado 1 y el Estado 2 es aquella que existe entre la *natura naturans* y la *natura naturata*. Me dirán que es explicar lo *obscurum* por medio de lo *obscuro*...

(Siempre hay alguien en la sala para el que las cosas oscuras son claras y que, de repente, dice: «¡Esto es lo que él quería decir!» Por lo cual, utilizo deliberadamente diversos lenguajes. Digo a menudo, para hacer explícita mi manera de pensar y de hablar, que cambiando la manera de decir las cosas es como nos liberamos de la manera habitual en la cual estamos encerrados; es una manera de encontrar pistas, caminos. Algunas cosas que me sirvieron para encontrar caminos pueden servir a otros. Por esa razón les hago partícipes de ello, mientras que en un libro sólo quedaría reflejada una vía. Desde el punto de vista de la comunicación el libro es más riguroso que un discurso oral, pero es también mucho más pobre, menos eficaz... Mucha gente me dice: «Cuando se le escucha, se le entiende todo; cuando se le lee, no se le entiende nada», mientras que para mí es lo mismo. La diferencia es precisamente esta apertura semántica que podemos conservar en lo oral y que me siento obligado a eliminar en lo escrito.)

Por consiguiente, la génesis del Estado como *natura naturans*, como principio de construcción, se acompaña de la génesis del Estado como *natura naturata*. ¿Por qué hay que recordarlo? Porque la percepción

ingenua lleva a esta forma de fetichismo que consiste en hacer como si el Estado en calidad de territorio, conjunto de agentes, etc., fuese el fundamento del Estado como gobierno. Dicho de otro modo, podríamos decir que en última instancia la fetichización invierte el proceso real. Digo que el Estado se hace haciendo pero es verdad que, genéticamente, se nos induce constantemente a observar cómo la invención de procedimientos, de técnicas jurídicas, de técnicas de recopilación de recursos, de técnicas de concentración del saber (la escritura), cómo esas invenciones que se sitúan en lo central, van acompañadas de cambios profundos del territorio y de su población, a plazo más o menos largo. Cuando se sigue el orden genético, se siente la tentación de dar cierta prioridad a la construcción del Estado central sobre la construcción del Estado territorio, mientras que a la percepción espontánea le ocurre exactamente lo contrario: el nacionalismo en concreto se nutre siempre de la constatación, por ejemplo, de la unidad lingüística para después llegar a la conclusión de la necesidad de la unidad gubernamental o de legitimar las peticiones de unidad gubernamental con respecto a la unidad territorial. En la génesis real, lo que el fetichismo de la percepción espontánea establece como primer motor, como principio, en realidad es a menudo el segundo. He aquí otra razón para realizar un análisis genético.

El Estado como autoridad soberana que actúa sobre un pueblo y un territorio determinados (en cuanto conjunto de los servicios generales de una nación, de los servicios públicos, como decimos –poder central, poder público, administración, etc.–) parece ser la expresión del Estado como «agrupación humana ligada a un territorio determinado sometido a una misma autoridad y que puede ser considerado como una persona moral» o como «sociedad organizada que posee un gobierno autónomo y que representa el rol de una persona moral diferente en relación con las otras sociedades análogas con las cuales se relaciona».[1] Al presentar primero la sociedad organizada y a continuación los servicios generales, Lalande admite tácitamente, porque los filósofos también tienen un inconsciente, la representación común según la cual esos servicios generales son la expresión de la sociedad.

Una de las funciones del análisis genético que voy a emprender detenidamente es la de romper con esta ilusión inherente a la percepción sincrónica y la de mostrar cómo toda una serie de agentes sociales, que

podemos caracterizar en el espacio social (el rey, los juristas, los miembros del consejo del rey, etc.), han hecho el Estado y se han hecho como la encarnación del Estado, haciendo el Estado. Recordar esto nos lleva a formular una pregunta que ya hice de manera un poco obsesiva en los cursos precedentes. Podríamos decir en términos un poco simples, incluso un poco simplistas: ¿a quién le interesa el Estado? ¿Hay intereses de Estado? ¿Hay intereses en lo público, en el servicio público? ¿Hay intereses universales, y quiénes son los interesados? Al plantearnos la pregunta tal como la acabo de formular, se nos induce a describir simultáneamente tanto el proceso de construcción del Estado como a los responsables de ese proceso de producción. Y, por lo tanto, a preguntarnos –si aceptamos la definición weberiana ampliada del Estado que propuse de manera nemotécnica, a saber, el Estado como poseedor del monopolio de la violencia física y simbólica legítimas– quién tiene el monopolio de este monopolio. Pregunta que no la plantea ni la definición weberiana ni todos aquellos que la retoman por su cuenta, sobre todo, Norbert Elias.

LA DIVISIÓN DISCIPLINARIA DEL TRABAJO HISTÓRICO COMO OBSTÁCULO EPISTEMOLÓGICO

Una vez definidas las grandes líneas de mi discurso, voy a entrar en el análisis genético del Estado. Por el camino, encuentro dos categorías de datos: por una parte, los trabajos históricos inmensos, innumerables, inagotables, temibles porque son difíciles de controlar; por otra parte, de entre la multitud de teorías generales sobre el Estado, algunas se aproximan a lo que quiero hacer. Para dar una idea muy rápida de la infinidad de datos y de la *hybris* de mi empresa, simplemente voy a citar una frase del historiador inglés Richard Bonney extraída de su artículo «Guerra, fiscalidad y actividad del Estado en Francia, 1500-1600. Algunas observaciones preliminares sobre las posibilidades de investigación»,[1] que, recuerdo, no hace referencia más que a una pequeña zona de la historia: «Las zonas de la historia que han sido más descuidadas son las zonas fronterizas; por ejemplo, las fronteras entre especialidades. De este modo, el estudio del gobierno exige el conocimiento de la teoría del gobierno, es decir, de la historia del pensamiento político.» Uno de los ámbitos del

conocimiento en el que he intentado introducirme, ámbito realmente apasionante y que ha sido desarrollado sobre todo en los países anglosajones, es la historia no de las teorías políticas (en el sentido restringido del término: aquellas instituidas por los teóricos dignos de ser tratados como tales –Bodin, Montesquieu, siempre los mismos–), sino la historia del conjunto de los discursos sobre el Estado realizados desde la Edad Media y que han acompañado la creación del Estado (utilizo a propósito una palabra que no implica ninguna acción causal), que son el producto de aquellos que fabricaban el Estado y que se inspiraron en Aristóteles y más tarde en Maquiavelo.

Estas teorías eran [muy diferentes] a lo que normalmente se hace cuando abordamos la historia de las ideas y las tratamos como teorías interesantes sobre las cuales adoptamos una posición hoy: nos preguntamos si Bodin tiene razón frente a tal o cual teórico, enseñamos estas teorías un poco como se enseña en ciencias políticas... A mi parecer, tienen un estatus completamente diferente. Son estructuras estructuradas por las condiciones sociales de producción de los productores, situados ellos mismos en cierto espacio estatal, en ciertas posiciones; y estructuras que estructuran la percepción de estos agentes que contribuyeron al surgimiento de las estructuras organizativas reales. Por ejemplo, fue a partir de la idea de prudencia aristotélica como los primeros juristas comenzaron a definir la prudencia del hombre de Estado por oposición a la *virtù* [valentía] del caballero, un poco impetuoso, no demasiado dueño de sus sentidos, en todos los sentidos del término. Sobre este tema podemos remitirnos a las excelentes páginas de Georges Duby.[1] Ya no se trata entonces de leer a Aristóteles para disertar, sino de leer a Aristóteles para saber qué es el Estado.

He aquí un pequeño ámbito del conocimiento que debemos dominar pero, para especializarse en estos temas, hay que ponerse a trabajar sin dilación. Les cito una de las escasas afirmaciones de Michael Serres con la cual estoy de acuerdo: dice que una de las grandes manifestaciones de la censura en las ciencias procede de la división entre las ciencias.[1] La censura se ejerce al dividir el saber y al hacer que ciertas cosas se conviertan en impensables a ambos lados de la frontera. [Retomo la cita del] historiador inglés [Richard J. Bonney]: «Las zonas de la historia que han sido más descuidadas son las zonas fronterizas; por ejemplo, las fronteras entre

especialidades. De ese modo, el estudio del gobierno exige el conocimiento de la teoría del gobierno, es decir, de la historia del pensamiento político, el conocimiento de la práctica del gobierno.» Estos juristas hacían discursos de los que no sabemos qué relaciones mantenían con su puesta en práctica. Todos aquellos que escriben sobre «demasiado Estado, poco Estado» elaboran discursos en los que hay que preguntarse por las relaciones que mantienen con lo que ellos hacen; es una relación bastante problemática, que varía en cada caso. Continúo: «... conocimiento de la práctica del gobierno, es decir, de la historia de las instituciones [que es una especialidad aparte de la historia]; finalmente, un conocimiento del personal de gobierno [las instituciones, el consejo del rey, los que forman parte del mismo; hay quien hace prosopografía, quienes hacen, como Madame Autrand,[2] la genealogía de los juristas, de los letrados]... y por lo tanto un conocimiento de la historia social. [Es una simplificación de historiador: la historia social no se reduce a la historia de las gentes que hacen la historia.] Ahora bien, pocos historiadores son capaces de moverse por las diferentes especialidades con la misma seguridad. En un período temporal dado [él piensa entre 1250 y 1270], hay otras zonas fronterizas que deberían ser estudiadas; por ejemplo, la técnica de la guerra en los inicios de la edad moderna. [Entre los factores que han contribuido a la formación de los Estados, está la guerra: se necesitan impuestos para hacer la guerra.] Sin un conocimiento mayor de estos problemas es difícil medir la importancia del esfuerzo logístico emprendido por un determinado gobierno en una campaña concreta; pero estos problemas técnicos no deben estudiarse desde el único punto de vista del historiador militar, en el sentido tradicional del término; el historiador militar tiene también el deber de ser un historiador de gobierno. Quedan asimismo muchos aspectos desconocidos en la historia de las finanzas públicas y de la fiscalidad; de nuevo ahí, el especialista debe ser [algo] más que un riguroso historiador de las finanzas, en el sentido antiguo del término; tiene que ser también un historiador del gobierno, por muy economista que sea. Desgraciadamente, la fragmentación de la historia en subsecciones, monopolios de especialistas, y la sensación de que ciertos aspectos de la historia están de moda, mientras que otros están anticuados, no han contribuido nada a esta causa.» Por ejemplo, durante treinta años, a los historiadores no se les pasaba por la cabeza hablar del Estado, en

cambio ahora en Francia todo el mundo habla de ello, mientras que en Estados Unidos, ya apenas se aborda el tema.

La dificultad, cuando queremos enfrentarnos a la historia social del proceso de construcción del Estado, estriba en la inmensidad de las fuentes históricas, en su dispersión y en su diversidad: diversidad disciplinaria en una única época, diversidad de épocas, diversidad de tradiciones nacionales. De esta literatura «colosal», he intentado dominar lo que me parecía pertinente. Por supuesto, estoy siempre a merced del error, del malentendido y, sobre todo, corro el riesgo de volver a decir, de forma más pretenciosa y abstracta, lo que ya han dicho los historiadores. Es un poco el sistema de defensa de los historiadores y, por desgracia, a menudo tienen razón. Por lo tanto, hay que conocer, por una parte, esta inmensa literatura histórica, desperdigada, inconexa, donde las intuiciones teóricas más importantes se esconden a menudo en una nota a pie de página; y, por otra parte, dominar las grandes teorías sobre el Estado, y entre estas últimas, muy en particular las de esa categoría de teóricos que han intentado proponer modelos de la génesis, y que se distinguen de manera radical, en mi opinión, de la producción teórica que recordé anteriormente y de los teóricos de la génesis del Estado feudal que presenté el año pasado.

MODELOS DE LA GÉNESIS DEL ESTADO, 1: NORBERT ELIAS

La primera teoría que revisaré hoy es la representada por Elias; se trata de un desarrollo de la teoría weberiana. Digo esto de manera un poco brusca y reductora pero, curiosamente, los historiadores siempre tienen una especie de irritación nerviosa hacia los sociólogos y Elias ha sido uno de esos héroes mediadores que han permitido aceptar la sociología, aunque en forma edulcorada. Y como los historiadores, sobre todo en Francia, por razones complejas, no quieren conocer a Max Weber, Elias ha sido para ellos una manera de saber de Weber sin saberlo y, por lo tanto, de atribuir a Elias, que es un pensador de una gran originalidad, lo que procede de Weber. Creo que es importante saber que su teoría no nace de la nada. Elias intentó aplicar al terreno de la genética cierto número de ideas fundamentales de Max Weber que concernían al Estado: hizo una teoría genética del Estado de inspiración weberiana. Su principal texto sobre el

tema publicado en francés es *La Dynamique de l'Occident*, en el que se esfuerza en demostrar cómo se ha constituido el Estado, es decir, según la fórmula weberiana, esta organización que afirma con éxito su pretensión de ejercer el poder sobre un territorio, gracias al monopolio del uso legítimo de la violencia.[1] La violencia en la que piensa Weber es la violencia física, la violencia militar o la policial. La palabra «legítima», si se toma totalmente en serio, es suficiente para evocar la dimensión simbólica de la violencia, puesto que en la idea de legitimidad está la idea de reconocimiento. A pesar de todo, Weber no desarrolló muy a fondo este aspecto del Estado en su teoría; en Elias, este aspecto –desde mi punto de vista muy importante, quizá el más importante– desaparece casi por completo. Éste es el principal reparo que le pongo a su modelo. En efecto, Elias deja escapar la dimensión simbólica del poder estatal y se queda fundamentalmente con la constitución de un doble monopolio: el de la violencia física y el del impuesto. Se ocupa de describir el proceso de monopolización que va parejo al proceso de transformación del monopolio privado (el del rey) en monopolio público. En lo que, a mi modo de ver, Elias innova realmente, y aquello en lo que me apoyaré para desarrollar la teoría genética del Estado, son los elementos de análisis que utiliza al pasar del monopolio privado (lo que llamo el Estado dinástico) al monopolio público del Estado. Percibió la importancia de este problema y describió cierto número de mecanismos importantes. Trato de ser muy honesto al señalarles lo que, a mi juicio, es el origen del modelo de Elias, sus límites y sus puntos fuertes.

Primer punto. Según Elias, hay dos procesos estrechamente ligados: en primer lugar, la concentración paulatina de los instrumentos de violencia, que Charles Tilly denomina los instrumentos de coerción –está muy próximo a Elias aunque con matices diferentes–, y la concentración de la recaudación de impuestos en manos de un dirigente o de una administración única en cada país. Podríamos resumir la génesis del Estado con la palabra «concentración» o «unificación» o incluso «monopolización», pero es mejor «monopolio». Este proceso va parejo a la extensión del territorio por medio de la competición entre el jefe de un Estado y los jefes vecinos, competición que desemboca en la eliminación de los vencidos. Elias dice –y creo que con razón– que podemos comparar los procesos de monopolización a cuyo término se constituye el Estado con los procesos de monopolización en un mercado. Ve una analogía entre el proceso de

monopolización estatal y el proceso de monopolización que resulta de la competición de empresas en un mercado –esta famosa ley del monopolio que consiste en decir que los más grandes tienen la posibilidad de tragarse a los más pequeños y de crecer a su costa–.[1] (Quizá esté simplificando un poco, pero ya leerán ustedes la obra. Es evidente que, cuando doy las referencias, lo hago con la esperanza de que las utilicen y de que puedan defenderse de lo que les digo.) Los dos monopolios están ligados, el del impuesto y el ejército y el del territorio. Es el monopolio de los recursos obtenidos con los impuestos lo que permite asegurar el monopolio de la fuerza militar que, a su vez, permite mantener el monopolio de los impuestos.

Existe una polémica sobre este tema: ¿es el impuesto el que es necesario para la guerra o es la guerra la que determina el impuesto? Para Elias, los dos monopolios son dos caras de la misma moneda. Expone un interesante ejemplo: el cobro a cambio de protección organizado por gángsters, como vemos en Chicago, no difiere tanto del Estado.[2] El sociólogo debe ser capaz de construir un caso particular para establecer paralelismos, para inscribir el caso particular en una serie de casos donde manifieste al mismo tiempo toda su particularidad y toda su generalidad. En efecto, no hay diferencia entre la naturaleza del chantaje y la del impuesto. El Estado dice a la gente: «Yo les protejo pero tienen que pagar impuestos.» De hecho, un chantaje de protección organizado por gángsters atenta contra los monopolios del Estado: el de la violencia legítima y el del impuesto. Elias mata tres pájaros de un tiro: 1) el Estado es un chantajista pero no sólo eso; 2) un chantajista legítimo; 3) un chantajista legítimo en sentido simbólico. Introduzco aquí el problema: ¿cómo es posible que un chantaje se vuelva legítimo, es decir, que deje de percibirse como un chantaje? Un historiador nunca establecería un paralelismo entre impuesto y chantaje cuando yo creo que es cierto. Una de las diferencias con los historiadores es que los sociólogos son perversos: hacen preguntas inoportunas, pero preguntas que también son científicas. Elias formula la cuestión: ¿no es el Estado un caso particular de chantaje? Esto plantea la pregunta de la peculiaridad del chantaje legítimo. A mi parecer, este primer punto es mucho más interesante que la ley del monopolio. Los historiadores no lo ven. Lo que más rechazan del enfoque sociológico es esa especie de impertinencia. A este respecto, habría que hacer una sociología comparada de la génesis de los sociólogos y de los

historiadores: ¿cómo se convierte alguien en historiador y sociólogo? ¿Cómo escriben los historiadores y los sociólogos? ¿Cómo se reproduce una estructura, que podríamos describir como psicológica, que caracteriza globalmente a los historiadores (que forman por sí mismos un campo) y a los sociólogos (que forman también ellos un campo)?

Segundo punto: el proceso de monopolización se materializa –otra analogía con el chantaje– por medio de una serie de luchas eliminatorias a cuyo término uno de los competidores desaparece; poco a poco surge un solo Estado y una pacificación interior al final de una serie de guerras que conducen a una paz interior. Elias se dio cuenta de la ambigüedad del Estado. El Estado instaura la dominación, pero esta dominación tiene como contrapartida una forma de paz. Del hecho de pertenecer a un Estado se desprende el beneficio del orden, distribuido de manera desigual, pero que no es poco para los más desfavorecidos. La concentración de los recursos de la violencia en un número reducido de manos tiene como consecuencia que los hombres de guerra capaces de obtener territorios utilizando los recursos militares de los que disponen son cada vez menos numerosos. De manera paulatina, sus capacidades y actividades militares se subordinan a las del dirigente central. De este modo, el Estado absolutista se instaura mediante un proceso de concentración que lleva al equilibrio de fuerzas entre el dirigente (el rey) y los súbditos. Desde mi punto de vista, es el aspecto más original de Elias. Desarrolla una especie de antinomia del poder central: cuanto más extiende el rey su poder, más aumenta su dependencia de aquellos que dependen de su poder. Es una manera más inteligente de decir: la extensión del Estado plantea cada vez más problemas (lo que resulta sencillo a nivel de cantón es más complicado a nivel de condado...). Aquello que se achaca a un efecto de espacio, de distancia espacial, Elias lo describe en términos de espacio social. Elias tiene el principio de construcción sociológica en estado reflejo: nunca deja pasar lo espontáneo, lo no construido sociológicamente. Dice que la concentración no es sólo una extensión espacial que plantearía problemas.

Se han hecho muchos trabajos sobre los problemas de comunicación, de distancia, que no son en absoluto inútiles: un soldado romano muy cargado hace tantos kilómetros al día; ¿cuánto tiempo tarda un mensajero en ir de un lado a otro del imperio? Son problemas reales, pero que adquieren todo su sentido en el marco de una teoría del gobierno. Cuanto mayor es el poder

acumulado, más dificultad tendrá para vigilarlo el que ostenta el poder, y más dependiente se volverá de sus dependientes; y esto deriva del hecho mismo de su monopolio. Hay contradicciones en la propia génesis del Estado que son importantes para comprender qué es el Estado. El que ostenta el poder se hace cada vez más dependiente de sus dependientes, que son cada vez más numerosos.

A medida que la dependencia del rey o del jefe central crece respecto a sus dependientes, sus grados de libertad se cruzan también de forma paralela: el rey puede jugar también con las rivalidades entre sus dependientes. Su margen de maniobra –es una buena manera de hablar de su libertad– aumenta; el jefe puede jugar con la multiplicidad de intereses antagonistas de los grupos o de las clases con las cuales el poder central puede contar. Elias describe entonces un caso particular que se puede generalizar. Es un caso particular de un planteamiento muy general al que denomino «el efecto despacho»: en un grupo de quince personas, se designa a una para ocupar el despacho, el lugar central; las demás son atomizadas, dispersadas y no se comunican entre ellas más que por medio de aquel que ocupa la posición central. Esta posición central genera su propio desarrollo y el debilitamiento de sus relaciones por el simple hecho de ser el centro. Considero que es muy importante para entender, por ejemplo, por qué un príncipe particular, entre varios otros, es reconocido como rey. Es un problema que plantean muy bien los historiadores, especialmente Le Goff: el hecho de que el príncipe de la Île-de-France fuera reconocido como rey le otorgó una ventaja simbólica sobre sus competidores.[1] Pero, sin embargo, la ventaja simbólica del título de rey no es suficiente para entender las ventajas específicas del rey en la competición con los otros principados. La ventaja estructural de estar en el centro es sumamente importante. Y esto es lo que indica Elias: «Todos los individuos, los grupos, las sociedades o las clases dependen en cierta medida unos de otros; son amigos, aliados y compañeros potenciales; son a la vez opositores, competidores, enemigos potenciales.»[2] En otras palabras, el rey está en una posición metasocial, es aquel con respecto al cual todos los demás deben medirse, situarse; todos los demás que están a su vez colocados unos en relación con otros en relaciones de alianza o de competición en las cuales el rey puede intervenir. Así pues, esto no es sólo el principio de concentración que Elias enunciaba y que es un poco simple.

De manera paralela, Elias describe otro proceso –el punto más interesante– a cuyo término «los recursos centralizados y monopolizados tienden a pasar poco a poco de las manos de algunos individuos a las manos de un número cada vez mayor de individuos y a convertirse al final en función de una red humana interdependiente como conjunto». Dicho de otra manera –éste es el punto culminante de su análisis, es lo que yo quiero decir cuando hablo de campo estatal o de campo burocrático–, Elias tiene la idea de que, a medida que el poder se concentra, en lugar de haber un sujeto central del poder, existe una red de interdependencias entre los poderosos. Yo añadiría: una red de interdependencias de poderosos que detentan principios de poder diferentes –religiosos, burocráticos, jurídicos, económicosde tal modo que la estructura de este espacio, en su complejidad, se convierte en principio generador de las decisiones estatales. Se pasa, y aquí está lo fundamental del análisis, de un monopolio relativamente privado –Elias siempre es prudente: un monopolio nunca es del todo privado, pues se comparte con una familia, con una estirpe– a un monopolio público –yo diría «relativamente público» porque los monopolios nunca son completamente públicos–. Sigo citando a Elias: «La despersonalización y la institucionalización del ejercicio del poder conducen a cadenas más largas, a redes más densas de interdependencia entre los miembros de la sociedad.» Aquí se encuentra esta idea de extensión de las cadenas de interdependencia, a las que llamo cadenas de legitimación: A legitima a B, que legitima a C, etc., que legitima a A. Esta extensión es uno de los procesos esenciales cuando se buscan las grandes leyes del largo período de la historia; la única ley que veo que marca una tendencia general es ese proceso de diferenciación que es inseparable del proceso de extensión de las cadenas de dependencia y de interdependencia. Para Elias, que es un autor sumamente cuidadoso, interdependencia no significa interdependencia entre iguales; no olvida que pueden existir estructuras de interdependencia con un dominante. Podríamos concebir lo que dice Elias como una especie de disolución del poder: «todos iguales». En los años setenta, los debates en Francia eran para echarse a llorar: ¿el poder viene de arriba o de abajo? Estoy obligado a decirlo para que se den cuenta de que estamos 350 codos por encima de lo que se percibe como el alfa y el omega del pensamiento francés...

Hay una frase de Elias en *La sociedad cortesana*, magnífico y

apasionante libro que cambia la visión del mundo clásico francés: «El aparato complejo e inmenso en cuya cima se encontraba Luis XIV se mantuvo con muchas relaciones privadas, subsistió como una extensión de la casa del rey, y a propósito de esto [creo que aquí Elias cita a Weber] podemos hablar de burocracia patrimonial»;[1] burocracia al servicio de la grandeza, de la ilustración de un patrimonio material (la corona, el territorio) y al mismo tiempo simbólico (el nombre de rey). Elias observa que aún no existía distinción clara entre los gastos públicos y los gastos privados del rey (es muy weberiano); no es hasta después de la Revolución, escribe Elias, cuando los monopolios privados se convierten de verdad en monopolios públicos. Creo que en esto se equivoca (me resulta muy difícil enunciar la teoría de otro sin hacer ninguna observación). Sólo podemos hablar verdaderamente de Estado cuando un aparato complejo esté gestionando el monopolio estatal: «Desde entonces, los conflictos ya no tienen como fin cuestionar la existencia del monopolio estatal (ya no son conflictos entre el príncipe y el rey para dar la vuelta al monopolio), sino que son conflictos para apropiarse del monopolio, para controlar el monopolio y repartir las cargas y los beneficios.»[1] El Elias que les presento no es un Elias sesgado, sino un Elias depurado, modelado, digamos pasado por mi cerebro. Por lo tanto, deberán leer el original, si les interesa.

MODELOS DE LA GÉNESIS DEL ESTADO, 2: CHARLES TILLY

El segundo autor que quería presentarles es Charles Tilly. Su libro *Coerción, capital y los Estados europeos* es el resultado de toda una serie de libros y de artículos algunos de los cuales están traducidos al francés.[2] He descubierto, con gran sorpresa, cierta proximidad entre Tilly y Elias. Yo relacionaba, curiosamente, a Elias con el contexto alemán, con cosas que yo había leído hacía veinte años, y él se me presentaba como un instrumento de defensa y de lucha contra el pensamiento sociológico dominante en aquella época, es decir, contra la sociología norteamericana. No había relacionado a Elias con Tilly, al que leí como algo totalmente nuevo. Fue al tratar de presentar el esbozo de la aportación de Tilly cuando me di cuenta de que se acerca mucho a Elias. En cualquier caso es la percepción que tengo. Al mismo tiempo, es original, si no, no se lo presentaría.

Tilly intenta describir la génesis del Estado europeo prestando mucha atención a la diversidad de tipos de Estado. Advierte: nos hemos dejado influenciar por los modelos inglés y francés; está también el modelo ruso, el holandés, el sueco. Tiene la ambición de escapar de ese efecto de imposición de lo que yo denomino uno de los paralogismos más clásicos, la «universalización del caso particular» del que se ignora la particularidad. Por permanecer en la lógica de las dudas previas, Tilly me parece más avanzado que Elias, en el sentido en que se esfuerza en construir un modelo con más parámetros, que da cuenta tanto de los rasgos comunes como de las diferencias entre los Estados europeos. Intenta validar su modelo empíricamente: tiene en la cabeza el análisis de variables múltiples que todos los sociólogos norteamericanos tienen en mente. Quiere poner en marcha las variables, y está muy bien. Pero no dice absolutamente nada de la dimensión simbólica de la dominación estatal: no la menciona, no hay una sola línea sobre ello, o si lo hace, es por accidente (quizá me equivoque). Elias, como Weber, tampoco escapa al economismo, pero Tilly se encierra aún más en la lógica económica: es completamente insensible al proceso de constitución específica de una lógica estatal (cómo se pasa de lo privado a lo público, cómo se crean las cadenas de dependencia). Ignora, a mi modo de ver, la dimensión simbólica y la lógica específica del proceso de acumulación del capital simbólico. En el centro de su problemática está la dialéctica entre las ciudades y los Estados, y esto es interesante. Subyace, es verdad, en muchas historias del Estado. La delimitación física es obra del Estado y la acumulación del capital económico es más bien obra de las ciudades. Para Tilly, el problema de la génesis de los Estados es la combinación de los dos.

El mérito del trabajo de Tilly es dar a entender la singularidad de los casos francés e inglés, que han sido tomados como principio de las teorías generales del Estado. Esta característica de los casos singulares francés e inglés se debe al hecho de que las ciudades con capital han sido las ciudades capitales: Londres resuelve la antinomia entre la coerción del Estado y del capital. ¿Cómo exponer el problema suscitado por Tilly? Siempre es interesante saber de dónde ha partido un investigador, qué tenía en la cabeza cuando comenzó. De este modo se entiende mucho mejor lo que ha intentado hacer.

Primera pregunta: cuando miramos un mapa de Europa, ¿por qué

observamos una estructura concéntrica con unos Estados extensos y débilmente controlados en la periferia –lo que otros teóricos denominarían imperios–, donde la integración social y el control social son débiles? Ciertas comunidades rurales apenas se ven afectadas por la existencia de un Estado central, como ocurre en el imperio otomano o en Rusia; en la zona intermedia, Europa central, se encuentran las ciudades-Estado, los principados, las federaciones, en fin, las unidades de soberanía fragmentada, y al oeste las unidades gobernadas rigurosamente y centralizadas, como Francia.

Segunda pregunta: vemos que Tilly trabaja mucho, como los investigadores que cité el año pasado, pero trabaja de otro modo, no como Barrington Moore. ¿Por qué hay tantas diferencias en la integración de las oligarquías y de las instituciones urbanas en el Estado? ¿Por qué los diferentes Estados tratan de manera tan diferente las unidades urbanas? En un extremo la República holandesa, que apenas difiere de una suma de ciudades, de una red de gobiernos municipales, y en el otro extremo el Estado polaco, casi desprovisto de instituciones urbanas. Tilly ve aquí un *continuum*.

Tercera pregunta: ¿por qué las potencias económicas y comerciales se organizan desde las ciudades-Estado (como Venecia) o las ciudades-imperio de las costas del Mediterráneo hasta las ciudades subordinadas a los poderosos Estados de las orillas del Atlántico? La respuesta es que los Estados modernos son el resultado de dos procesos de concentración relativamente independientes: la concentración del capital físico de la fuerza armada, ligada al Estado; la concentración del capital económico, ligada a la ciudad. Como lugar de acumulación del capital económico, las ciudades, y aquellos que las dirigen, tienden a dominar los Estados por medio del control del capital, del crédito y de las redes comerciales (a menudo se habla de un «Estado dentro del Estado»): tienen conexiones de poder transestatales, transnacionales. Por su parte, los Estados concentran los instrumentos de coerción.

Tilly describe tres fases del proceso de concentración del capital económico. Y, a continuación, describe tres fases del proceso de concentración del capital de coerción y muestra, lo que considero cierto, que estas fases corresponden a aquellas de la concentración del capital económico. Primera fase, voy muy rápido: «Los monarcas obtienen de las

poblaciones situadas directamente bajo su control, en forma de renta territorial o de tributo, el capital que necesitan, pero esto dentro de los límites de lo estipulado.»[1] Permanecemos así en una lógica de tipo feudal donde el Estado, basándose en relaciones pre-estatales, concentra el capital. Por ejemplo, un historiador señala que los tributos, a principios de la Edad Media, se llamaban *dona*.[2] Permanece la lógica de la ofrenda y de la contraofrenda, del homenaje, como si la noción de impuesto aún no estuviese constituida en su verdad objetiva de impuesto. Segunda fase, intermedia, entre 1500 y 1700: los Estados se apoyan en capitalistas independientes que les hacen préstamos o en las empresas que generan beneficios, o incluso en las empresas que recaudan los impuestos por ellos, los señores. Existe por lo tanto una estructura financiera autónoma, mercenaria, que aún no está integrada en el Estado. Y, tercera fase, a partir del siglo XVII: muchos soberanos incorporan al Estado el aparato fiscal.

Para la coerción (instrumento de fuerza), el proceso es paralelo. Primera fase: los monarcas reclutan unas fuerzas armadas compuestas por siervos o por vasallos; estos últimos deben al rey un servicio personal, aunque siempre dentro de los límites de lo estipulado. Segunda fase, entre 1500 y 1700: recurren principalmente a mercenarios suministrados por profesionales, los proveedores, equivalentes a los señores. Tercera fase: absorben el ejército y la marina en la estructura del Estado, renunciando a los mercenarios extranjeros para recurrir a tropas reclutadas por las circunscripciones de los ciudadanos. En el siglo XIX, los dos procesos de integración han finalizado: los Estados europeos incorporaron a la vez los ejércitos y los mecanismos fiscales, aboliendo los señoriales, los empresarios militares y otros intermediarios. Los Estados continúan negociando, como en la época feudal o en la época intermediaria, pero con otros interlocutores e, interesante variación, negocian las pensiones, las subvenciones, la educación pública, la planificación urbana, etc.

Si se acumula la dimensión de la coerción y la dimensión del capital, se pueden distinguir tres fases, que podemos caracterizar así: primero una fase patrimonialista que se apoya en las fuerzas feudales y en los tributos; después una fase de corretaje *(brokerage)*, de intermediarios, de mercenarios y de prestamistas; y finalmente una fase de nacionalización: ejército de masas y aparato fiscal integrado. Esta última fase aparece marcada por el inicio de la especialización del ejército y por una separación

del ejército y de la policía. Todo ello, progresivamente. Ahora, la respuesta al problema que Tilly había planteado al comenzar: las diferentes intersecciones entre los dos procesos permiten explicar las diferencias en la evolución de los Estados de Europa, porque estos procesos que he presentado como homogéneos y unificados se desarrollan de manera diferente en los diferentes países y porque el peso relativo de las coerciones varía. Por ejemplo, el Estado holandés evita recurrir continuamente a los mercenarios, privilegiando el combate marítimo y creando muy pronto unas finanzas estatalizadas, pero el resto continúa dependiendo en gran medida de los capitalistas de Ámsterdam y de las demás ciudades comerciales. En relación con esto, el Estado holandés –una ciudad con muy poco Estado– se opone al Estado polaco –un Estado sin ciudad–. Por el contrario, en Castilla, las fuerzas terrestres la impulsan; la monarquía se apoya en el crédito de los comerciantes, convertidos así en rentistas, y en las ganancias coloniales para su reembolso. Tenemos, en este caso, una estructura favorable a la concentración estatal.

Para esquematizar, podemos por tanto distinguir tres vías principales en el proceso que conduce al Estado: la trayectoria coercitiva, que confiere la primacía a la concentración estatal de las fuerzas armadas (Rusia); la trayectoria capitalista, que confiere la primacía a la concentración del capital (Venecia); la trayectoria mixta (Inglaterra), donde el Estado, de formación muy precoz, tuvo que coexistir y ensamblarse desde el principio con una gran metrópoli comercial y que, por este hecho, representa la síntesis de las dos formas de aglomeración. Inglaterra, e incluso Francia, son típicas de la tercera trayectoria posible: un Estado nacional fuerte que se otorga los medios económicos para mantener unas fuerzas armadas potentes. Uno de los mayores logros del análisis de Tilly es mostrar por qué Inglaterra y Francia son casos singulares sobre los que se apoyará lo esencial de mi análisis; pero ciertos casos singulares son particularmente favorables al análisis genético de conceptos. Uno de los secretos del trabajo científico en las ciencias sociales es tomar un caso singular del que no se conozca la particularidad pero en el cual podamos observar mejor el modelo, a condición de no olvidar la particularidad. La semana que viene veremos el tercer modelo, el de Philip Corrigan y Derek Sayer.[1]

CLASE DEL 24 DE ENERO DE 1991

Respuesta a una pregunta: la noción de invención bajo restricción estructural. – Modelos de la génesis del Estado, 3: Philip Corrigan y Derek Sayer. – La peculiaridad ejemplar de Inglaterra: modernización económica y arcaísmos culturales.

RESPUESTA A UNA PREGUNTA: LA NOCIÓN DE INVENCIÓN BAJO RESTRICCIÓN ESTRUCTURAL

Doy las gracias a los autores de preguntas y al que me entregó un apasionante informe sobre la ortografía. Entre ellas hay una pregunta a la que voy a responder brevemente. Se trata de una pregunta difícil que requeriría una respuesta muy larga, pero voy a darles el esquema, los elementos, lo que quizá constituya el punto de partida de una respuesta posible: «En primer lugar, para aclarar la definición de Estado o del concepto relacionado con él, ha anunciado usted que su trabajo trataría sobre la génesis del Estado; a continuación, ha indicado que el Estado es una solución a algunos problemas, pero que habría podido haber otras y que el estudio de la génesis aclararía este hecho. Si queremos seguir la idea de una analogía con los estudios de otras génesis en otras disciplinas (filogénesis, ontogénesis, psicogénesis, etc.), se plantea siempre el mismo problema: ¿la elección del camino realmente emprendido es fruto de la casualidad o de la necesidad? Si creemos a Darwin, la elección en biología, como sabemos, es el resultado del entorno y, sobre todo, es la mejor opción porque es la más adaptada al entorno. La elección de la solución Estado por el Hombre ¿es la única porque es la más adaptada o, por el contrario, en sociología hay elección o necesidad? También podemos notar que la palabra «adaptación» es un juicio de valor, juicio generalmente rechazado por los no científicos; ¿se pueden emitir tales juicios sobre el Estado en las ciencias humanas, especialmente en la sociología, o hay que conformarse con juicios objetivos de hecho?» Se trata de una pregunta importante, bien formulada,

pero difícil porque excede los límites de lo que puede decir un sociólogo sobre tal problema sin convertirse en filósofo de la historia. Con todo, voy a intentar responder un poco porque es una pregunta que todos ustedes se hacen más o menos confusamente.

En primer lugar, sobre el problema del azar o la necesidad, di algunos elementos de respuesta el año pasado. Señalé que para comprender los fenómenos sociales, en particular el Estado, se puede emplear una analogía usada entre otros por Husserl, por ejemplo: la génesis de una ciudad. En cada momento de la historia, los recién llegados deben tener en cuenta los productos de la historia que están inscritos en la objetividad en forma de edificios, construcciones, instituciones y, yo añadiría, que están también en la subjetividad en forma de estructuras mentales. Al mismo tiempo, las invenciones, las innovaciones, los progresos, las adaptaciones son las invenciones bajo restricción estructural, es decir, que en cada momento, el universo de los posibles realmente posibles está extraordinariamente cerrado por la presencia de elecciones ya realizadas en el pasado, que existen en forma de restricciones objetivadas y en forma de limitaciones interiorizadas, incorporadas. No estamos ante la alternativa azar/necesidad, libertad/necesidad, sino ante algo más complicado, que resumo en la fórmula: «invención bajo restricción estructural». También señalé que, a medida que avanza la historia, el espacio de los posibles se va cerrando, entre otras cosas porque las alternativas de donde surgió la elección históricamente constituida se olvidan. Y una de las fuerzas de la necesidad histórica que se ejerce a través de la objetivación y la incorporación tiene que ver con el hecho de que los posibles «composibles», los posibles «laterales», como dijo Ruyer en su libro sobre la utopía,[1] los posibles que rodean el posible realizado, no sólo se excluyen, sino que se borran como posibles. Hay una especie de efecto de destino del posible realizado. Una de las virtudes de la sociología histórica o de la historia social es precisamente despertar los posibles muertos, los posibles laterales y proporcionar cierta libertad. Decir que la sociología es un instrumento de imposición de la necesidad es de una ingenuidad patética. La sociología es más bien un instrumento de libertad, ya que despierta, al menos en el sujeto pensante, los posibles enterrados. Eso no quiere decir que los haga existir realmente como posibles históricos porque, en la cabeza de la mayoría de los agentes sociales, están muertos y enterrados. Uno de los efectos del Estado es hacer

creer que no hay otra vía que el Estado. Por tanto, la cuestión se plantea especialmente sobre el Estado.

El espacio de los posibles se cierra y en lugar de los posibles muertos, la «historia» –y aquí, una vez más, hay que prestar atención y no constituir como persona entidades como la historia, se trata sólo de facilitar la expresión– pone los intereses, los agentes que tienen interés en que algunos posibles no se despierten. Al mismo tiempo, esta especie de embudo de la historia tiende a disminuir cada vez más. Podría decir que los historiadores son libres, por definición, con respecto a esta necesidad; de hecho, lo son quizá menos que otros ya que están sujetos a los efectos de la «ilusión retrospectiva», como decía Bergson:[1] conocen el resto de la historia. Es algo que se ha dicho a menudo, pero sobre lo que no se ha reflexionado de verdad, salvo en el caso de Weber: ¿qué implica el hecho de saber la continuación de la historia? Los historiadores, en efecto, están bastante mal situados para recuperar los posibles muertos debido a que tienden a aceptar, como todo el mundo, que lo que ocurrió tenía que ocurrir. Tenemos una filosofía implícita de la historia que está inscrita en la aceptación de lo siguiente como lo que tenía que ocurrir, de postular la necesidad de lo siguiente. Piensen en todos los debates patéticos y a menudo ridículos sobre la Revolución Francesa y verán que lo que digo es particularmente cierto, sobre todo la parte de los que pretenden introducir la libertad en la historia...

Segundo punto: el problema del finalismo. Existe el problema de la lógica de la historia (azar/necesidad) y luego está el problema del fin de la historia en los dos sentidos. Es un gran progreso no plantearlo. A menudo se dice de Saussure que provocó un extraordinario progreso en las ciencias del lenguaje –es una banalidad, pero creo que es útil recordarlo– renunciando a plantear el problema del origen del lenguaje, del comienzo del lenguaje. También podemos hacer algunos avances en las ciencias sociales rechazando no sólo el problema del origen, sino también el problema de los fines, que es más bien un problema teológico, escatológico. Sin embargo, el problema permanece. La ciencia debe dejar de lado ciertos problemas para pensar, pero puede tenerlos en mente para el cuarto de hora metafísico. (No tengo nada en contra. Pero lo digo con un poco de ironía, porque hay personas para las que el cuarto de hora metafísico dura toda la vida. Es muy difícil hablar así sobre estos problemas porque siempre se parece sectario.

No tengo nada en contra, siempre que no molesten a los que hacen otra cosa.) Cuando se quiere avanzar en la ciencia, hay que apartar provisionalmente los problemas metafísicos, que podemos encontrar, por lo demás, apasionantes, por lo que podemos pensar que son los más importantes. Un precio que hay que pagar por hacer ciencia es que se está expuesto a ser tratado de tosco ignorante, de positivista.

Algunos sociólogos, en efecto, se han hecho esta pregunta: ¿tal como es ahora el Estado es el mejor, ya que, por haber sobrevivido, puede ser considerado el más adaptado al entorno, de acuerdo con el postulado darwiniano? ¿En qué consiste la adaptación de una institución: matrimonio, familia, rezo, Estado? ¿Cómo se puede medir su grado de adaptación? Para el mundo social, el entorno, es el propio mundo social. Hegel lo dijo y después se repite que lo propio de las sociedades es la producción de su propio entorno y ser transformadas por las transformaciones del entorno que las transforman. Los sociólogos están mal situados para responder a esta pregunta, porque es como si la sociedad dialogase consigo misma. A continuación, podemos plantearnos la cuestión de las funciones. Los sociólogos han enunciado el problema en estos términos: ¿cuáles son las funciones del Estado? Hay personas a las que llaman «funcionalistas» –hago como si sólo hubiera una categoría– que preguntan a las instituciones acerca de sus funciones y que tratan de interpretar las instituciones a partir de las funciones que cumplen. Pero hay una pregunta que no se hacen los funcionalistas: suponen que hay una función global e indiferenciada de las instituciones; para el Estado, ésa será el mantenimiento del orden en las calles. Ésta es una de las principales cuestiones que plantea el Estado: ¿cumple funciones para todos o sólo para algunos? Corrigan y Sayer se preguntan si el Estado no cumple bien con las funciones que cumple para algunos porque las cumple para todos. ¿No será porque cumple para todos la función de mantenimiento del orden que cumple las funciones para algunos que se benefician particularmente de este orden? Una vez más, no estamos ante alternativas sencillas, como en la tradición marxista, con sus alternativas dicotómicas: el Estado sirve a la clase dominante y el Estado la sirve muy bien porque también sirve a los otros lo suficiente como para que se sienten obligados a someterse a las órdenes, a los imperativos a través de los cuales el Estado la sirve también. Éstos son temas complicados que los biologistas no tienen (también los tienen, pero no del mismo tipo).

El Estado cumple unas funciones, pero ¿para quién? Está adaptado, pero ¿a qué?, ¿a los intereses de quién? Podemos admitir que el sociólogo debe contar con que se trata de instituciones que, puesto que han sobrevivido, tienen algunas virtudes. Como los antropólogos tienen que vérselas con sociedades relativamente indiferenciadas, no les resulta evidente de inmediato que unas instituciones sirven más que otras. En este caso, se puede ser funcionalista «mínimo» sin ser acusado de servir a los intereses superiores de la clase dominante. Pueden decir: «Esto funciona, así que tengo que darle la razón.» El trabajo de la ciencia consiste en desmontar el mecanismo para entender por qué funciona. Y, por tanto, lo que tengo que postular es que existe una razón, aun cuando no sea racional, aun cuando esta razón esté al servicio de fines que desagradan. Cuando estudio la casa cabileña, el sistema de las grandes escuelas, la Seguridad Social o la política de la vivienda, acepto tácitamente la idea de que tienen razón de ser, de que tienen una razón ya que han sobrevivido, han mantenido el pulso, y de que yo tengo que dar cuenta de ello, para que todo ello sea comprensible: por qué existe, cómo existe, cómo se puede perpetuar, cómo se reproduce.

Este tipo de «postulado de inteligibilidad» –habría que darle un nombre– es un elemento constitutivo del enfoque científico en las ciencias sociales. Pero a veces este postulado es peligroso porque hace que se olvide que las acciones humanas pueden no tener razón alguna; en este caso, el sesgo científico que lleva siempre a buscar razones puede dar lugar a errores: no se pueden comprender algunas formas de violencia que se perciben como «gratuitas», aunque se encuentren sus causas. (Voy siempre de corrección en corrección. A veces es complicado, pero creo que las cosas son complicadas y, con todo, censuro mucho para permanecer dentro de los límites de lo inteligible. Para hablar del mundo social, habría que elaborar discursos como partituras musicales con quince niveles que se corrigen sobre la marcha. De ahí el problema de comunicación...)

Las instituciones funcionan, tienen una razón, pero en el sentido de la razón de una serie que, cuando se ha entendido, ya no es aleatoria, y tampoco importa cómo es. Por ejemplo, una vez que se ha entendido que en la casa cabileña hay una parte seca, una parte húmeda, lo que se hace aquí, lo que se hace allá, se comprende, en el sentido de que se siente una necesidad, donde antes tuvimos una percepción de azar, una percepción de

«da lo mismo lo que sea». Y, en ocasiones, da razón a virtudes no sólo científicas, sino también políticas: esto arranca las cosas del absurdo; por ejemplo, en el caso de los rituales, mostrar que los rituales no son absurdos es arrancar del odio racista toda una parte de las conductas humanas. Pero ése no es el objetivo, es un efecto inducido. Aceptar que una institución que ha sobrevivido, en tanto que funciona, tiene una razón, supone marcarse como misión buscar una lógica. Esto habría que desarrollarlo largo y tendido. La palabra razón es muy peligrosa porque se puede pensar que hay una razón racional, es decir, que al principio de determinada institución alguien hizo un proyecto, un plan, que la acción que consideramos es el producto de un cálculo racional, con sujetos conscientes. No es ésa mi filosofía de la historia. Se trata de la paradoja del mundo social que, en ciertos aspectos, hace que el mundo social tenga desarrollos casi biológicos, casi naturales: hay multitud de cosas que tienen una razón, sin haber tenido una razón por principio, que tienen razón de ser, razón en el sentido de la razón de una serie, sin que haya habido un agente racional al principio, sin que haya habido ningún tipo de cálculo racional al principio.

Es un problema de relaciones entre científicos y literatos: los científicos, incluso los biólogos, cuando tratan de juzgar el trabajo de los historiadores, de los sociólogos, no siempre tienen buen criterio de juicio, ya que aplican a ciencias que tienen por objeto razones muy peculiares un solo principio de evaluación: la razón matemática, la razón lógica, la razón formal. Si nos encontramos con instituciones o acciones que tienen una razón sin tener una razón por principio, es que se han construido de acuerdo con una lógica como la de la ciudad; son invenciones bajo restricción estructural, bajo restricción interiorizada y objetivada, lo que supone que no importe. Una serie es como una sucesión de movimientos en un juego, es como una casa antigua que ha sido habitada por treinta y seis generaciones y que tiene una especie de encanto raro, que se puede justificar estéticamente porque es el producto de una multitud de elecciones infinitesimales cuyo resultado es de un orden diferente a la casa diseñada por el arquitecto más hábil, más sabio, más atento a todos los detalles. Estos objetos sociales tienen a menudo rasgos estéticos porque son, como las casas antiguas, el producto de una multitud de intenciones que no son conscientes ni de sus limitaciones externas ni de sus limitaciones internas y que, sin embargo, no se deben al azar.

El análisis estructural genético del Estado y el análisis estructural sincrónico se marcan como objetivo recuperar estas lógicas que no pertenecen al orden de la lógica y que, además, la lógica formal destruye con frecuencia. Uno de los grandes problemas de las ciencias humanas es que las diferentes lógicas que les sirven como instrumentos (teoría de los juegos, cálculo de probabilidades) se han elaborado contra la razón ordinaria, práctica. Aplicarlas a eso contra lo que han sido elaboradas produce efectos formales muy bonitos en los libros, pero es muy destructivo para el progreso de la ciencia: en las ciencias sociales, hay que saber resistirse al efecto de ostentación del cientifismo que proporciona el hecho de aplicar a razones históricas los productos de la razón razonante.

MODELOS DE LA GÉNESIS DEL ESTADO, 3: PHILIP CORRIGAN Y DEREK SAYER

Llegamos así a la tercera obra, la de Corrigan y Sayer: *El gran arco* –fórmula tomada del gran historiador inglés Edward Palmer Thompson–.[1] Este libro es una ruptura total con los dos anteriores, así como con el de Elias y el de Tilly. Los dos autores lo dicen claramente en la introducción, se oponen a la teoría del Estado como órgano de coerción. Para estos autores, el marxismo y las teorías que se pueden situar en el lado del economicismo, las de Tilly y en parte las de Elias, reducen el Estado a un órgano de coerción y hacen de ello un reflejo del poder económico. Señalan que Gramsci, aparentemente, difiere un poco de esto. (Habría mucho que decir sobre el papel de Gramsci como Ptolomeo del sistema marxista, como el que proporciona la apariencia de un camino de salvación fuera del sistema marxista y que, de hecho, se encierra todavía más en este callejón sin salida.) Gramsci otorga al Estado como función no sólo imponer y mantener el orden, sino también, lo que no es poco, establecer y reproducir el consenso. Para Corrigan y Sayer, las teorías marxistas olvidan «el sentido de las actividades, de las formas, de las rutinas y de los rituales estatales para la constitución y la regulación de las identidades sociales y, en última instancia, de nuestras subjetividades.[1] Ésta es una frase clave que resume bastante bien su tesis. Para ellos, el papel del Estado no consiste sólo en regular el orden objetivo, sino también el orden mental, el orden subjetivo, y orquestar este tipo de regulación constante de las subjetividades. Si

tuvieran que dar una definición del Estado, sería poco más o menos como sigue: «El Estado es un conjunto de formas culturales.» Corrigan y Sayer no son muy claros al respecto: son sociólogos que hacen historia; van en lo que creo que es la dirección correcta, pero con una confusión teórica que está en el principio de la riqueza del libro. Pero ellos no tienen las herramientas teóricas para sus ambiciones; tienen instrumentos teóricos embarullados y confusos. Dicen algo interesante, juegan con la palabra *State: «States state»*;[2] se trata de una fórmula sencilla, intraducible: «el Estado hace estado». Heidegger diría cosas como ésta: «el Estado establece», «el Estado plantea *statements*», las «afirmaciones», las «tesis», los «estatutos»; el «Estado establece». Dan ejemplos de estos *statements*: son los rituales de un palacio de justicia, las fórmulas de la aprobación real a un acto del Parlamento, la visita de una escuela por parte de los inspectores, etc. Todo esto son los *statements* de Estado, de los actos de Estado. Todo el contenido del libro es el examen de la génesis de estas instituciones que permiten al Estado hacer valer sus juicios políticos, sus acciones políticas.

Un ejemplo, que está muy cerca de cosas que yo he dicho en el pasado, ayudará a comprender esto: el Estado define todas las formas codificadas y legítimas de la vida social. Por ejemplo, todos los códigos: el Estado codifica y, entre los códigos, hay clasificaciones. Se ha convertido en un tópico decir que el Estado comienza con la estadística, que la palabra estadística contiene la palabra Estado, pero Corrigan y Sayer dicen además que la estadística es un acto de Estado típico, ya que impone una visión legítima del mundo social. En relación con esto, recuerdo que hay una diferencia entre el estadístico de Estado y el sociólogo. El primero impone categorías sin preguntarse sobre ellas; no comienza a hacerlo hasta que se contamina de los sociólogos. El estadístico de Estado es un *censor* en el sentido romano del término, el que elabora el *census,* es decir, el que hace recuentos destinados a recaudar impuestos, a medir los derechos y deberes de los ciudadanos. Su pensamiento *(censeo)* es un pensamiento típico de Estado; sus categorías de pensamiento son categorías de pensamiento de Estado: categorías de orden y de mantenimiento del orden. Los estadísticos de Estado no se plantean problemas de ningún tipo; son reclutados y formados de manera que no se planteen los problemas que plantean sus operaciones estadísticas. El Estado opera una unificación de códigos. El ejemplo por excelencia es la lengua, pero también el nombre de las

profesiones, todos los términos que designan las identidades sociales, todas las taxonomías que se usan para clasificar a los hombres, a las mujeres... Por medio de ello, el Estado impone una visión legítima contra otras visiones, contra otras moralidades, de las que podríamos decir que expresan la visión de los dominados. Corrigan y Sayer insisten mucho en el hecho de que el Estado ha impuesto su modelo de manera sistemática contra los dominados; es una especie de historia a la vez de la génesis del Estado y de lo que el Estado ha eliminado como otras posibilidades ligadas a intereses dominados.

Vuelvo a mi exposición de manera un poco más general. Corrigan y Sayer dejan de lado todo lo referente a la acumulación de los instrumentos de la violencia física y del capital económico como hacían Tilly y Elias. Lo que les interesa es la revolución cultural que existe al principio del desarrollo del Estado moderno. Dicen que la formación del Estado es una revolución cultural. Se sitúan en una perspectiva durkheimiana. Son interesantes porque se mueven entre Marx, Durkheim y Weber –como creo que hay que moverse para comprender los problemas del Estado–, pero de manera confusa; no han aclarado la articulación de las aportaciones teóricas de estos autores a la comprensión de lo que es el poder simbólico que, en mi opinión, es básico para comprender lo que significa el Estado como lugar de acumulación del poder simbólico y legítimo.[1] Ellos privilegian, en una perspectiva explícitamente durkheimiana, lo que llaman la «dimensión moral de la actividad estatal». Describen la construcción del Estado como la construcción y la imposición masiva de un conjunto de representaciones y de valores comunes. Aquí se aproximan a Gramsci: consideran la génesis del Estado, desde los orígenes pero en particular el siglo XIX, como una especie de empresa de domesticación de los dominados. Donde Elias dice «proceso de civilización» (con todo lo que esta visión comporta de irreal políticamente), ellos reintroducen la función de domesticación de los dominados. Se trata de la ambigüedad de todas las estructuras estatales ligadas al *Welfare State* donde nunca se sabe si se trata de instituciones de control o de servicio; de hecho, son ambas cosas al tiempo, controlan mucho mejor porque sirven. Esto vale también para instituciones como el Parlamento. El Parlamento es el modelo mismo de invención estatal: el Parlamento es el lugar de la política legítima, el lugar donde se instituye una manera legítima de formular y regular los conflictos entre los grupos,

entre los intereses. La institucionalización de este lugar de la política legítima se acompaña tácitamente de la institucionalización de la política no legítima como excluida de estos lugares, como intrínsecamente excluida; algunas formas de violencia no verbal están excluidas por el hecho de que se ha instituido como legítima otra forma de violencia.

[Corrigan y Sayer] asocian la construcción del Estado a la construcción y a la imposición masiva de un conjunto de representaciones éticas y lógicas comunes. Si fueran consecuentes en la teoría, dirían con Durkheim, como ya he citado, que el Estado impone al mismo tiempo un conformismo lógico y un conformismo moral. Se trata de una distinción que hace Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa*: lo que él llama conformismo lógico es el acuerdo de las voluntades que se hace posible por la posesión de categorías lógicas comunes; el conformismo moral, que es lo mismo en el orden ético, es la participación en un universo común de valores comunes compartidos.[1] Para Durkheim, pues, las categorías lógicas son categorías sociales – los grupos, los clanes– convertidas en categorías mentales. El conformismo lógico es este acuerdo fundamental con el mundo y entre los agentes que hacen posible la participación en un universo común de categorías lógicas. [Para Corrigan y Sayer] el nacimiento del Estado está asociado a un trabajo que tiene como objetivo «animar o forzar a la gente a identificarse, a verse a sí mismos de una manera privilegiada, en términos de nacionalidad, en lugar de designarse de una manera más local, en cuanto sujeto de un príncipe particular, o más amplio, como por ejemplo el hecho de pertenecer al mundo de la cristiandad».[1] Así pues, el nacimiento del Estado se asocia con la imposición al conjunto de los individuos de una nación de un punto de vista privilegiado sobre su propia identidad, punto de vista que es el de la nación: se identifican como franceses, y no como miembros del Sacro Imperio Romano Germánico o como vascos o como bretones. Se define un nivel de identificación privilegiada y, en este nivel de identificación que se introduce a través del fetichismo del Estado y de la nación, se asocia un conjunto de propiedades secundarias impuestas a aquellos que aceptan esta identificación. Hay [en El gran arco] una buena exposición de la *englishness*, es decir, de un conjunto de características que asociamos al carácter nacional inglés. Traduzco sobre la marcha: «razonable, moderado, pragmático, hostil a la ideología, hábil para desenvolverse, excéntrico».[2] Hay muchos libros de ingleses sobre ingleses

y los escritores han contribuido en gran medida a la construcción de esta especie de ideal nacional aceptable para los intelectuales porque cada clase tiene su nacionalismo. (En mis viajes al extranjero, siempre me resulta muy sorprendente la fuerza del nacionalismo en los medios intelectuales. Es sorprendente, pero se trata de un nacionalismo muy sutil, que se relaciona con las lecturas, que está enmascarado.) La *englishness* es la excentricidad y una serie de propiedades que son constitutivas de lo que se conocía en el siglo XIX como «el carácter nacional». [...] Lean el excelente artículo de E. P. Thompson, «Las peculiaridades de lo inglés»,[3] en el que señala esta singularidad en los modales en la mesa, en la forma de hablar, en los técnicos de mantenimiento. Por ejemplo, los lingüistas han estudiado la distancia a la que se habla con un interlocutor; las variaciones son considerables según la raza, la nación, se habla más o menos cerca del interlocutor, si bien ciertas categorías de personas les pueden parecer invasivas porque sus tradiciones nacionales imponen que se hable con alguien más de cerca, lo que constituye [para otros] una irrupción insoportable en el círculo de la intimidad.[4] Todas estas fronteras internas y externas que están relacionadas con el carácter nacional son en gran parte productos del Estado que pasan a través del sistema de educación, la literatura, toda clase de líneas de transmisión y de inculcación de estas disposiciones profundas, inconscientes, ligadas al Estado.

[*El gran arco*] no es [un libro] muy claro, ya lo he dicho. Por eso tengo dificultades para explicarlo. Si lo hiciera a mi manera, lo interpretaría completamente, eso lo volvería coherente, pero ya no sería su libro. Tengo dificultades para explicarlo porque está a la vez muy cerca y muy lejos de lo que quiero plantearles. Tendrían ustedes que leerlo... Uno de los medios a través de los que se transmite la *englishness*, el culto, la fe, la creencia en el Estado, en la *anglicidad* o la *francesidad,* es el sistema escolar, la educación, la geografía, etc. Es muy sorprendente que los defensores de la ortografía asocien casi siempre [su causa] a la defensa de la geografía: forma parte de las disciplinas elementales, primarias. La geografía, el mapa de Francia: forma parte de la libido nacional o nacionalista. Esta suerte de relación con la propia identidad como nacionalmente constituida es el producto de instituciones pero también de todos los rituales estatales. [La intuición de la que creo que han partido Corrigan y Sayer es] que el Estado es un conjunto de rituales. Sin duda, ambos autores están bien situados para

[desarrollar este punto]: ¿por qué la sociedad que llevó a cabo la Revolución Industrial es la que ha conservado más rituales estatales arcaicos? Éste es el problema tan interesante que ellos plantean y que yo trataré de generalizar tomando como ejemplo Japón.

Inglaterra y Japón son dos países ultraconservadores en lo referente a los rituales de Estado –las pelucas, etc.– y, al mismo tiempo, revolucionarios, en su momento, en el terreno económico. En sus notables trabajos sobre la justicia, E. P. Thompson analiza lo que yo llamaría la violencia simbólica de la justicia tal como ésta se ejerce a través del aparato –en el sentido de Pascal, no en el de Althusser–, es decir, a través de su manifestación.[1] Su referencia sería Pascal: la retórica de Estado, el discurso de Estado. Ponen ejemplos. Así, cuando se dice *Rule of Law*, está todo dicho; hoy se dice «Estado de derecho». Y, también, Inglaterra como «Madre de los Parlamentos...».[2] [...]

La idea de Corrigan y Sayer es que, lejos de ser opuesto a la perpetuación de tradiciones arcaicas, el milagro inglés del siglo XIX se ha hecho posible por esta especie de unidad cultural manifestada en los rituales y encarnada en las creencias viscerales, en la *englishness*. Esta cultura común –cultura tomada en el sentido antropológico del término–, mantenida, orquestada, repetida por el Estado a través de los rituales de Estado, las ceremonias de la coronación (hoy en día, la televisión ha entrado en el corazón mismo de este ceremonial de Estado, de esta cultura), ha funcionado como un instrumento de legitimación que puso al abrigo de la crítica, de la contestación radical, las formas tradicionales de autoridad y de dominación. En esto, Corrigan y Sayer se convierten en weberianos. En el fondo, es Durkheim al servicio de Weber. Tienen razón: precisamente porque el Estado es un instrumento de institución de los fundamentos de un conformismo lógico y de un conformismo moral por lo que cumple, al mismo tiempo, esta función misteriosa de legitimación que Weber se ve obligado a introducir para comprender el efecto de Estado, para comprender que el Estado no es sólo lo que dice Marx, es también algo que se reconoce, al que se le concede un montón de cosas y, entre otras, la obediencia. ¿Cómo es posible que se obedezca al Estado? Éste es, en el fondo, el problema fundamental.

El Estado es, por tanto, la instancia de legitimación por excelencia que consagra, solemniza, ratifica, registra. Encontramos una exposición muy buena en *El gran arco* sobre el proceso insensible a través del cual el Estado, poco a poco, mete la mano en todos los eventos públicos, sobre la publicación, sobre el devenir público.[1] He analizado durante mucho tiempo la publicación de las amonestaciones matrimoniales. ¿Por qué un matrimonio se convierte en matrimonio cuando se hace público?[2] Hacer público es el acto de Estado por excelencia; al mismo tiempo, entendemos que el Estado mete la mano en todo.

(Querría hacer un paréntesis muy político. La dificultad del análisis sociológico radica en que a menudo se confunde el análisis sociológico y la crítica sociológica. Se dirá: «La censura no está bien, etc.», cuando hay que dar razones y dar razones es entender que el Estado está ligado a la censura: *censor, census*. El Estado está ligado al control de toda manifestación pública, sobre todo en lo concerniente al mundo público. Por definición, al Estado no le gustan los periódicos satíricos, la caricatura. Hoy en día, el Estado trata esto de manera muy hábil, pero que la censura sea invisible no significa que no exista; puede ser incluso más fuerte que cuando se lleva a cabo con la policía. Cuando los editoriales de algunos periodistas prestigiosos son publicidad de la redacción, se practica una forma extrema de censura particularmente invisible. La violencia simbólica es perfecta: se trata de una violencia que se ejerce a través de la inconsciencia perfecta de aquellos sobre quienes se ejerce, de ahí su complicidad.)

El Estado es la instancia legitimadora por excelencia, que ratifica, solemniza, registra los actos o las personas, mostrando como naturales las divisiones o clasificaciones que él mismo instituye. El Estado no es un mero instrumento de coerción. Corrigan y Sayer citan constantemente, para estigmatizarla, la frase de Lenin sobre el Estado como un conjunto de cohortes de hombres armados, de cárceles, y muestran hasta qué punto es simplista.[1] El Estado no es un mero instrumento de coerción, sino un instrumento de producción y de reproducción del consenso, responsable de las regulaciones morales. Los autores recuperan aquí la definición de Durkheim: el Estado es un órgano de la disciplina moral.[2] Si les doy crédito por completo, se debe a que se sirven de Durkheim para dar sentido a un problema de Weber y, al mismo tiempo, no olvidan a Marx, no olvidan que este órgano de la disciplina moral no está al servicio de cualquiera, sino que

sirve más bien a los dominantes. El resto de su demostración es muy confuso.

LA PECULIARIDAD EJEMPLAR DE INGLATERRA: MODERNIZACIÓN ECONÓMICA Y ARCAÍSMOS CULTURALES.

Recupero los dos problemas que plantea su libro. En primer lugar, la peculiaridad de Inglaterra: el caso particular de Inglaterra, cuando se toma en serio, permite plantear muy bien el problema general del Estado. El caso francés, en muchos sentidos, está muy privilegiado: se trata de un Estado centralizado pero, por otro lado, es un caso desfavorable porque la Revolución Francesa fue una revolución emprendida en nombre de la universalidad: es un caso particular que se presenta como universal. A la vez, los efectos de dominación simbólica del tipo que el Estado inglés permite ver corren el riesgo de escabullirse, porque están muy disimulados. La universalización es la estrategia retórica de disimulación por excelencia. Piensen ustedes en el análisis marxista de la ideología como universalización de intereses particulares. El Estado francés emplea la más potente retórica de la universalización: comparen su colonización con la colonización inglesa... Volver a la *englishness* es interesante para captar los efectos de dominación simbólica en estado puro, es decir, en una forma realmente singular. El Estado francés también es singular, pero puede presentarse como universal. Todo esto está relacionado con cosas actuales: en la toma de postura ante el velo llamado islámico, con esta manera tan francesa de servirse de lo universal para hacer lo particular, que es una de las cimas de la hipocresía política...

Primer problema, por tanto, la particularidad de Inglaterra y la de Japón, como ocasión de cuestionar el mito de la modernidad generalizada: ¿la modernización industrial va acompañada necesariamente de la modernización del ritual de Estado? ¿Un ritual de Estado «arcaico» es el antagonista de una modernización económica? O, al contrario, ¿no sería un magnífico instrumento de modernización, en la medida en que permite producir consenso y cierta forma de rendimiento?

Segundo grupo de problemas teóricos: la construcción de la legitimidad. Trataré de mostrar que si Corrigan y Sayer embarrancan es porque les falta

la noción de capital simbólico y, al tiempo, no pueden dar cuenta de lo que es su verdadero proyecto, esa sumisión voluntaria, esa dependencia voluntaria que el Estado obtiene, esa especie de sumisión que escapa a la alternativa de la coerción y de la sumisión electiva. Decir que el Estado es legítimo, es decir, que puede obtener la sumisión sin coacción, o más bien con una forma de coerción, que yo llamo poder simbólico, y que es muy peculiar. Para comprender este tipo de restricción, hay que integrar de forma teórica, y no de una manera escolar, a Kant a través de Durkheim, Marx y Weber.

Querría desarrollar hoy el primer problema: la peculiaridad de los ingleses, refiriéndome también al ejemplo de Japón. De entrada, ¿por qué este problema de la peculiaridad de los ingleses se les plantea a unos ingleses? Curiosamente, este problema se plantea a unos ingleses porque son ingleses marxistas. Estos autores –Thompson y los que así se reconocen– han estado sometidos, como los marxistas del mundo entero, a la cuestión que plantea la vía francesa de la revolución. La teoría de la revolución que propuso Marx tomaba como punto de aplicación la Revolución Francesa, si bien todos los marxistas de todos los países se han visto impulsados a preguntarse por qué ellos no habían tenido una Revolución Francesa. He descubierto que entre los marxistas japoneses había también un gran debate que enfrenta a los que consideran que ha habido una Revolución Francesa en su país y los que sostienen que no la ha habido, y todo a partir de los mismos materiales históricos. Pero ni unos ni otros se preguntan si tiene sentido preguntarse si ha habido una Revolución Francesa en Japón o si realmente ha habido una Revolución Francesa. Los ingleses se han planteado muy seriamente la cuestión de saber si esta revolución era una verdadera revolución y lo que se necesita para que haya una revolución. La imposición del paradigma marxista de la revolución ha dado lugar, sobre todo, a una serie de escritos a mi juicio absolutamente irrelevantes. Una de las cosas que inquieta es la influencia del marxismo en algunas áreas de las ciencias sociales, y este libro, que también es una reacción contra el predominio del marxismo en Inglaterra, consiste en decir que el hecho de no haber tenido Revolución Francesa no es la causa de que sean antiguos. Y que no hay contradicción entre el hecho de que los ingleses no hayan tenido Revolución Francesa y el hecho de que hayan tenido una Revolución Industrial. El advenimiento de la Revolución Industrial no

implica una ruptura con el feudalismo. Y el que no hayan conocido una revolución simbólica correspondiente a la revolución política –lo que podría parecer inevitable– explica, tal vez, que hayan podido tener una Revolución Industrial que suponía una clase obrera dominada, domesticada. Ésta es la tesis. Análogamente, el caso de Japón resulta muy interesante...

El libro de Corrigan y Sayer es complicado porque mezcla ambos problemas. La paradoja es la siguiente: «Las formas estatales arcaicas, no burocratizadas, flexibles del Estado inglés eran en la práctica mucho más favorables a la transformación capitalista que a cualquier forma de absolutismo favorable a la empresa y a la iniciativa privada.»[1] No sólo cuestionan la problemática tradicional del marxismo a través de la Revolución Francesa, sino que le dan la vuelta. Insisten en el hecho de que la civilización inglesa se caracteriza por una extraordinaria continuidad, por la permanencia de un número de rasgos «no modernizados», de anacronismos mucho mayor que en otras sociedades: «Los anacronismos de la política y de la cultura inglesas están en el corazón de la seguridad del Estado burgués en Inglaterra.»[1] En otras palabras, lo que se percibe como un anacronismo no es un obstáculo, un vestigio, un arcaísmo (cuando se quiere dar razón, no se habla de «vestigios»), sino que es constitutivo, en el corazón mismo de la revolución burguesa, de su éxito. «Todas las instituciones identificables como Estado son muy antiguas y su conversión a las formas «racionales burocráticas» [expresión de Max Weber] o capitalistas [por oposición a feudal] es muy parcial.»[2] [Corrigan y Sayer] interpretan mal la ecuación: «Revolución Industrial = ruptura con el Estado feudal». Proponen como ejemplos la *Common Law* que no está codificada (en oposición al derecho romano racional) y que funda una economía capitalista; o también el hecho de que no haya burocracia profesional de Estado hasta el siglo XIX. Un historiador inglés muestra que, hasta el siglo XIX, los altos funcionarios fueron pagados por sus funciones, como en Francia en el los siglos XVII y XVIII.[3] Otro rasgo, que denominan «patrimonial pre-burgués» («pre-revolucionario» en lenguaje marxista): las denominaciones se hacen a menudo en lógica del patrono, de la relación patrón-cliente. Otra característica pertinente: las formas monárquicas permanecen como fundamentales, no sólo por la legitimación, sino por toda la maquinaria del poder central. Esta máquina no es un tipo de adorno para decorar el Estado inglés, sino que es constitutiva de éste: *The Government*

of Her Majesty, la monarquía se encuentra en el corazón de un corpus legitimador, basado en la antigüedad, la tradición, la continuidad, la *englishness* consciente de sí misma.

Otro análisis que [Corrigan y Sayer] desarrollan con detenimiento es el de los intereses de la seguridad nacional: muestran ampliamente que este concepto es una invención histórica muy antigua por medio de la cual se pueden despertar temores, impulsos, fobias, ostracismos, racismos, etc. Último ejemplo: la Cámara de los Lores, que mantiene un poder legislativo. A partir de estos ejemplos arcaicos, comienzan a preguntarse si no debemos cuestionar el mito de la revolución burguesa que Marx describe como la medida de todas las revoluciones. Paradójicamente, la redefinición marxista de la revolución burguesa convierte todas las historias modernas, de Japón a Inglaterra pasando por Estados Unidos, en excepciones. Los casos de Inglaterra y de Japón se vuelven revoluciones burguesas incompletas, cargadas de vestigios. La tesis que avanzaré, yendo más allá que Corrigan y Sayer, considera que un modelo falso de la Revolución Francesa que, desde el punto de vista de la construcción del Estado, es una falsa revolución (hay una fuerte continuidad a través de los *robins)*,[1] que ha servido de modelo de la ruptura revolucionaria en todos los países –hayan tenido revolución o no–, ha dado lugar a montones de preguntas falsas en todo el mundo. Una de las funciones de esta historia genética es liberar a los historiadores del modelo tremendo de la Revolución Francesa. Y este libro tiene el mérito de incitar a una revuelta contra este modelo.

En *The Poverty of Theory* (1978), que contiene un capítulo terrible sobre los althusserianos, E. P. Thompson incluye el artículo de 1965 que ya he mencionado acerca de las peculiaridades de Inglaterra.[2] Marxista muy heterodoxo, comenzó a irritarle lo que llamó el «sesgo urbano» de las teorías de la revolución de tipo marxista que buscaban a toda costa una burguesía clásica, que viviera en las ciudades y luchara contra el Estado feudal. Esto demuestra que, en Inglaterra, el aburguesamiento de la *gentry* está en el origen de la Revolución Industrial. El problema de Japón es aún más claro, con el paso a la Revolución Industrial de la clase en declive de los samuráis.

La próxima vez les hablaré de Japón muy rápidamente; en la segunda parte, trataré de recordar brevemente los fundamentos teóricos del Estado como poder, sobre todo como poder simbólico. Mi artículo «Sobre el poder

simbólico» les da el esquema: intento mostrar cómo, para entender el poder simbólico, se debe integrar a Kant –el Kant de los neokantianos como Panofsky, Cassirer y los durkheimianos–, así como a Marx, sobre la dominación, y a Weber sobre la legitimidad y los espacios dentro de los cuales se producen los instrumentos de legitimación: campo burocrático y el campo de poder, etc. No puedo dejar de hablar de todo ello para la lógica de mi propósito.

CLASE DEL 31 DE ENERO DE 1991

Respuesta a las preguntas. – Arcaísmos culturales y transformaciones económicas. – Cultura y unidad nacional: el caso de Japón. – Burocracia e integración cultural. – Unificación nacional y dominación cultural.

RESPUESTA A LAS PREGUNTAS

Primero las preguntas. Una nos lleva al problema del Estado en las sociedades africanas; es un problema complicado, no puedo responder en unas cuantas frases. Luego hay un conjunto de preguntas cuyo autor piensa que no podré responder públicamente..., dicho queda. Por último, una pregunta sobre los problemas de definición en sociología: ¿son las definiciones previas legítimas en sociología? Hay diferentes opiniones acerca de este problema. Durkheim hacía de la definición previa un momento indispensable de aquello a lo que yo llamaría la construcción del objeto. Yo no participo de esa opinión. Las definiciones previas de Durkheim a menudo son flojas y lo que él enuncia [en sus análisis] es mucho mejor que aquello que sugiere en sus definiciones. En este debate epistemológico, me situaré en el campo de la defensa de los conceptos vagos y provisionales, pues en sociología, como en todas las ciencias, el progreso de la ciencia puede estar bloqueado por falsos rigores formales previos, que pueden tener, como dice un epistemólogo anglosajón,[1] un efecto de cerrazón. Es importante saber de qué se habla y tratar de ser riguroso con el lenguaje utilizado, pero muy a menudo ocurre que el aparente rigor esconde una falta de rigor real, y que el rigor formal del discurso va mucho más allá que el rigor de las realidades designadas por el discurso. En las ciencias, y no solamente sociales, a menudo el aparato formalista es científicamente contraproducente.

La pregunta se amplía con respecto a la idea de coerción: ¿no es utilizar un juicio de valor el definir el Estado por la coerción? En segundo lugar, caracterizar el Estado por la coerción ¿no viene a ser caracterizar una forma

patológica de Estado? Efectivamente, hablar de coerción, incluso en su forma más elemental, entraña un juicio de valor implícito así como una suposición sobre las funciones del Estado. Querría exponer hoy que un Estado bien constituido debería, en última instancia, poder evitar la coerción. La presión que el Estado ejerce sobre el más íntimo de nuestros pensamientos, el hecho de que nuestro pensamiento pueda estar habitado por el Estado constituye el ejemplo mismo de estas coerciones «invisibles» que se ejercen con la complicidad de aquellos que las padecen. Es aquello a lo que denomino la violencia simbólica o la dominación simbólica, es decir, unas formas de presión que se apoyan en acuerdos no conscientes entre las estructuras objetivas y las estructuras mentales.

ARCAÍSMOS CULTURALES Y TRANSFORMACIONES ECONÓMICAS

A partir del libro de Corrigan y Sayer [del curso anterior], he planteado dos conjuntos de problemas: el primero concernía a la singularidad de la vía inglesa hacia el Estado, a la que uní el caso de Japón; el segundo conjunto de problemas se refiere a los fundamentos teóricos de un pensamiento del Estado como poder y, de manera particular, como poder simbólico. Corrigan y Sayer tienen el mérito de percibir que el Estado es otra cosa diferente al ejército y la policía: el Estado pone en marcha formas de dominación verdaderamente particulares, que podríamos calificar como suaves. Más que seguir, orientan la dirección del análisis, en parte por falta de conceptos rigurosos que permitan pensar la complejidad de la dominación simbólica. Hoy voy a retomar, por lo tanto, estos dos puntos. En los casos de Inglaterra y Japón, lo que voy a decir será laborioso y superficial. No soy especialista en Japón; he hecho lo que he podido por adquirir cierto conocimiento, pero soy siempre consciente de que me aventuro por terrenos habitados por profesionales. No es que viva con el terror al error, sino que respeto las competencias que no siempre poseo por completo. Así pues, vacilaré a veces, me mostraré balbuciente, pero será por respeto al objeto de mi trabajo...

La idea desarrollada por Corrigan y Sayer es que no hay antinomia entre ciertos rasgos culturales de la tradición inglesa que podemos considerar arcaicos y el hecho de que Inglaterra haya sido la transmisora del milagro

inglés de la Revolución Industrial. Si generalizamos, podemos decir que tampoco hay antinomia entre el arcaísmo cultural de Japón y el milagro japonés. Uno de los tópicos de la literatura sobre Japón es decir: ¿cómo puede ser que tengamos por una parte un milagro tecnológico y, por otra parte, un folclore de Estado, un conjunto cultural que tanto fascina a los turistas y a menudo a los estudiosos? ¿Cómo puede ser que tengamos por una parte a los orientalistas –la palabra es horrible– y, por otra parte, a los economistas de Japón, sin que se conozcan ni reconozcan los unos a los otros? Esta separación forma parte de las contribuciones al «efecto de cultura»: en efecto, la dualidad que impone la división técnica/ cultura forma parte de las vías invisibles a través de las cuales se ejerce una dominación simbólica, de las vías a través de las cuales un orden social se defiende contra aquellos que querrían pensarlo. Las divisiones por disciplinas o las divisiones en las tradiciones intelectuales son a menudo los lugares a través de los cuales se ejerce la censura. Los orientalistas no son economistas de Japón y viceversa; del mismo modo, el problema que acabo de formular no puede plantearse ni a los unos ni a los otros, sin embargo no hablan más que de eso.

El «milagro económico» inglés del siglo XIX y el milagro japonés de hoy no son en absoluto antitéticos a la existencia de cualquier tipo de arcaísmo. Esta tesis paradójica, que rompe con la *doxa* académica, se opone a la teoría weberiana de la racionalización.[1] Esta teoría ampliamente extendida, admitida como evidente, y que resurge bajo formas modernizadas (en Estados Unidos, durante unos quince años, se hablaba de «teoría de la modernización»),[2] esta teoría supone, sin decirlo del todo, que hay una unidad del proceso histórico que conduce al presente, proceso tácitamente orientado hacia un *telos*, hacia la «felicidad inglesa», como decía Nietzsche[1] (hoy diríamos la «felicidad norteamericana»). Hay por lo tanto un *telos* y, por otra parte, una unidad, un caminar hacia un fin que tiene coherencia. No voy a retomar ahora toda la teoría weberiana de la racionalización, pero, para aquellos que la conocen, una de las ideas principales de Weber es que el derecho al que denomina racional es un derecho que está en consonancia con una economía racional: una economía racional no podría funcionar sin un derecho racional capaz de asegurar a esta economía lo que ella pide por encima de todo, los dos criterios de la racionalidad, a saber, la conmensurabilidad y la previsibilidad. Weber es

consciente de ello: distingue racionalidad formal y racionalidad material (un derecho formalmente justo puede ser injusto pero en cualquier caso es coherente).[2] Un derecho racional, dice Weber, asegura a la economía la conmensurabilidad, los abogados de negocios norteamericanos pueden prever las sanciones a las que su firma se expone cuando incurre en alguna transgresión. Un derecho racional es un derecho que permite el cálculo y una gestión económica racional. Weber diría lo mismo de una religión racional o racionalizada que sea o fundadora o compatible con una economía racional. *Idem* para la ciencia. Weber tiene por lo tanto la idea de un proceso unificado de racionalización en el que los diferentes dominios de la actividad humana acompañen racionalizándose al proceso de racionalización de la economía. Lo que enuncio de la racionalización para Weber es sumamente simplista, pero es para no contentarme sólo con una referencia.[3] Porque para entender que lo que dicen Corrigan y Sayer es una paradoja, hay que tener en la mente la idea de racionalización. Corrigan y Sayer tienen el mérito de romper con este tipo de filosofía dóxica que los sociólogos tienen de manera confusa en la cabeza: el mundo moderno se racionaliza, y de manera unitaria. Insisten en el hecho de que existen desfases, discordancias, brechas inteligibles –que no son forzosamente contradicciones– entre el desarrollo autónomo de los procesos culturales (de la ceremonia del té, del kabuki, del teatro isabelino) y el desarrollo económico. No es necesario para que la economía funcione que todos los sectores de la sociedad caminen al mismo ritmo.

He recordado las conclusiones de nuestros autores: los atrasos y las rarezas culturales de Inglaterra no son obstáculos para el capitalismo, para la aparición de la Revolución Industrial; por el contrario, es la integración cultural garantizada por estas prácticas aparentemente dispersas y disparatadas –que van desde la tradición política a la tradición de la familia real– la que ha contribuido a forjar la unidad del conjunto de la población que constituye la nación, unidad capaz de sobrevivir a los conflictos, a las contradicciones ligadas al desarrollo de la sociedad industrial. En su introducción de *La división del trabajo social*, Durkheim dice que el desarrollo económico tiene como precio la anomia, la ausencia de *nomos,* la falta de acuerdo sobre la ley fundamental y todo lo que esto conlleva; entre los indicadores de la anomia, elige el índice de suicidios y el de divorcios, los conflictos en el mundo industrial y el aumento de las reivindicaciones

socialistas.[1] Corrigan y Sayer cuestionan esta antinomia entre el desarrollo de la sociedad industrial –y de la división del trabajo que ello implica– y la integración social en torno a la *nomos*. Para ellos, no es más que superficial; en realidad, el orden social está mucho más integrado de lo que se cree: se integra en torno a la cultura. La cultura es un instrumento de cohesión, de unidad social, y la Revolución Industrial fue posible en gran medida porque existían fuerzas de cohesión capaces de contrarrestar las fuerzas de dispersión. Estas fuerzas de cohesión estaban del lado de la cultura, entendida tanto en el sentido restringido de la cultura legítima, de la cultura erudita –Corneille, Racine–, como en el sentido de los antropólogos –maneras de vivir, de servir el té, de comportarse en la mesa, [lo que la tradición intelectual británica designa con la palabra] «civilización». Aquí estamos en total desacuerdo con Elias, que, a este respecto, se acerca mucho a Weber: su proceso de civilización se disocia completamente de todos los componentes políticos, como si el proceso de civilización no tuviera compensaciones ni funciones...

CULTURA Y UNIDAD NACIONAL: EL CASO DE JAPÓN

El libro de Corrigan y Sayer plantea por lo tanto una pregunta muy importante: la del vínculo entre la unidad nacional, la integración social, la cultura o, simultáneamente, [aquella del] vínculo entre cultura y nación, cultura y nacionalismo. Es difícil, especialmente para los franceses, pensar en estos términos. Por ejemplo, pensar que la escuela puede ser un lugar de instauración de la nación y del nacionalismo es sorprendente para un francés. Es a este problema al que voy a enfrentarme, utilizando los casos más oportunos, Inglaterra y Japón, donde el contraste salta a la vista incluso de los estudiosos más superficiales. En el caso de Japón, les pido, sin falsa modestia, su indulgencia, porque no es fácil para mí, máxime cuando debo dominar un material empírico y construirlo de manera diferente a como está construido. (Si sólo se tratase de contar la historia de Japón, emplearía el tiempo necesario y lo lograría, pero se trata de utilizar un material que no domino como un experto, para hacer una cosa completamente diferente de lo que hacen los expertos [de Japón]. Y primero, me expongo muy especialmente a los expertos que van a decir: todo esto sólo puede hacerlo

porque no es experto..., cosa que no pienso. Creo que a menudo nos llamamos expertos para no plantearnos cierto número de problemas: se es orientalista para no plantearse estos problemas sobre Japón... No debería decir cosas así, pero como las pienso firmemente, salen a pesar de todo.)

Los marxistas japoneses han luchado para saber si había una vía japonesa y [para saber] por qué los pobres japoneses no habían tenido la Revolución Francesa.[1] Estaban sorprendidos por cierto número de elementos que saltan a la vista: señalaban con desesperación –no podían esperar el «gran día»– que se les privaría de la revolución, ya que no tenían todas las señales por las que se reconoce la probabilidad de una revolución. Observaban que el régimen Meiji no había desembocado ni en la abolición de las relaciones de producción feudales en la agricultura ni en la caída de la monarquía absoluta, pues Japón conservaba el régimen imperial, dos elementos fundamentales por los que reconocemos como inacabada una revolución. De ahí resulta que la revolución Meiji no es una verdadera revolución. Señalaban que el sistema de acumulación en el que se basaba el orden económico y social japonés se apoyaba en un sistema de imposición territorial que no rompía de forma auténtica con la tradición feudal, y que permanecía asociado a vínculos de tipo feudal hasta el mundo moderno. Por último, un tercer rasgo que les preocupaba mucho era que la dirección política de la reforma de Meiji no estaba, según la teoría, protegida por burgueses urbanos como en la Revolución Francesa, sino por la clase de los samuráis, guerreros eventualmente convertidos en letrados, por pequeños nobles. Así pues, los marxistas japoneses se preguntaban si esta revolución no era de hecho una revuelta nobiliaria, como se dice de ciertas revoluciones que tuvieron lugar en Occidente. La revolución no era una revolución, pues no tenía como sujeto a las gentes que solían ser los sujetos de una revolución, es decir, a los pequeñoburgueses revolucionarios, sino a los guerreros empobrecidos que buscaban convertir un capital nobiliario en capital burocrático por medio de la revolución. Impresiona la analogía...

(Estoy en una posición muy difícil: sé demasiado de eso como para encontrarme tan cómodo como los filósofos que hablan de estos problemas, y poco para sentirme tan cómodo como los historiadores... Me siento incómodo. Espero no decir nada equivocado. Espero, en todo caso, que me corrijan ustedes. Los que no saben están avisados.)

Creo que se puede describir la revolución Meiji como una «revolución

conservadora»:[1] ciertas fracciones de los nazis, los precursores de los nazis, eran revolucionarios conservadores, es decir, gente que hace una revolución que pretende restaurar ciertos aspectos de un orden antiguo. La revolución Meiji presenta muchas analogías con ciertas formas de reformas nobiliarias; les remito sobre este punto al estupendo libro de Arlette Jouanna, *Le Devoir de révolte*.[2] Jouanna estudia las revueltas de la pequeña nobleza, amenazada en el siglo XVI por el ascenso de la burguesía, y a quien busca libertades para la pequeña nobleza, pudiendo percibirse estas libertades como libertades para todos. Esta clase reivindica derechos civiles y libertades que por ello pueden parecer «modernas», pero que, de hecho, son derechos y libertades definidos desde el punto de vista de los privilegiados, con toda la ambigüedad que ello implica. La Liga, por ejemplo, es un movimiento muy ambiguo donde se codean los pequeños nobles y ciertas fracciones de la burguesía más o menos en dificultades...[1] La reforma Meiji es del mismo tipo: son pequeños samuráis que reivindican derechos civiles y libertades, pero que, en la medida en que universalizan sus intereses particulares, piden la ampliación del poder de los samuráis bajo la apariencia de reivindicar los derechos universales.

¿Por qué la paradoja inicial es máxima en el caso de Japón? Habría que rehacer una historia de la nobleza desde la época feudal hasta la Todai de hoy:[2] la nobleza de corte se ha perpetuado sin interrupción desde el siglo VIII hasta nuestros días, reconvirtiéndose permanentemente en el sentido de la adquisición de la cultura y de la cultura asociada a la burocracia. Podríamos decir del antiguo Japón, del Japón feudal, lo que Needham, el gran historiador de la ciencia, decía sobre China,[3] que es una «feudalidad burocratizada». Desde el siglo VIII, Japón está dotado de un Estado muy fuertemente burocratizado, con todas las señales actuales de la burocratización en el sentido de Weber: el uso de la escritura, la división del trabajo burocrático, la delegación de los actos de Estado a los funcionarios, la división entre la casa y la oficina, la separación de la casa del rey y del Estado, etc. Asociada a esta burocratización, encontramos muy pronto gentes que acumulan las propiedades de nobles guerreros y de nobles letrados. Pero es sobre todo en el siglo XVII cuando la conexión entre la nobleza y la cultura se realiza de manera muy clara: se perpetúa el culto al samurái con su espada, pero justo en el momento en que éste desaparece, un poco como tenemos hoy los museos de las artes y de las tradiciones

populares en el momento en que los campesinos desaparecen. El mito del samurái, de las artes marciales, todo ese culto a la civilización japonesa comienza a desarrollarse en el momento en que los samuráis se transforman en burócratas y en letrados. Hacia 1600, la gran mayoría de los samuráis era analfabeta y el jefe, que ostentaba la autoridad central, creó infinidad de escuelas y, hacia 1700, se sabe que la gran mayoría de los antiguos soldados estaba instruida. La mayor parte de ellos se integraban en la burocracia, pero con un excedente: los supernumerarios. Los supernumerarios siempre son muy interesantes: uno de los grandes factores del cambio histórico es el desajuste entre la producción del sistema escolar y los puestos ofrecidos.[1] Por esta razón estoy en contra de los *numerus clausus* porque los supernumerarios son un gran factor de cambio: las personas que están de más, que sobran, o bien se apropian de los puestos que no deberían ocupar, o bien transforman los puestos para poder ocuparlos. En este sentido, realizan todo un trabajo de cambio histórico. Esos supernumerarios, esos excedentes, esos samuráis cultivados sin posición burocrática se embarcan en los negocios –encontramos las grandes dinastías de antiguos samuráis en lo alto de los complejos contemporáneos–, luchan por la libertad y por los derechos cívicos, exactamente igual que la pequeña nobleza estudiada por Arlette Jouanna; se lanzan en particular al periodismo, se convierten en intelectuales marginales, «libres», con todo lo que esto conlleva...[2]

BUROCRACIA E INTEGRACIÓN CULTURAL

Para entender el «milagro» japonés, hay que tener en cuenta que Japón fue burocratizado en época muy antigua, como Inglaterra (Marc Bloch decía que Inglaterra había tenido Estado muy pronto, mucho antes que Francia). No hay incompatibilidades entre la originalidad cultural y la burocratización, al contrario. La burocratización va de la mano del interés por la cultura como instrumento de acceso a la burocracia. Weber lo señaló, pero esto va mucho más allá de lo que él dijo. En Francia, la acumulación del capital cultural se convierte muy pronto en una vía de acceso al poder desde el momento en que las instituciones burocráticas se ponen en marcha y exigen, si no una competencia, al menos garantías escolares de competencia. Hay ahí una conexión que vemos ponerse en marcha en

Francia desde el siglo XII. La gente está así estrechamente vinculada al Estado, al mismo tiempo a la escuela y a la cultura de escuela, los togados, los hombres de leyes, en la tradición francesa. Los samuráis entran en esta categoría. Esta «feudalidad burocratizada» y que se burocratiza cada vez más, tiene cada vez más relaciones con los diplomas. Hay pocos países donde la tiranía de los diplomas se ejerza tanto como en Japón; las perversiones del sistema escolar son tales que el índice de suicidio por fracaso escolar es impresionante. Japón tiene una sociedad donde el diploma es un instrumento de ascensión y de consagración social de primerísimo orden. Cuando hablamos del «milagro japonés», olvidamos un factor determinante que es el papel del capital cultural acumulado con una intensidad particular en una sociedad donde toda la tradición conduce a esta acumulación. Es algo que se ha dicho relativamente poco, en particular en los trabajos de los economistas.

Este trabajo de acumulación cultural, a la vez individual y colectivo, se acompaña de un inmenso trabajo de construcción de una cultura. Y podemos decir que el Estado japonés, como el Estado inglés y como el Estado francés, se ha construido construyendo esta especie de artefacto que es la cultura japonesa, artefacto que se da aires de natural, de original, lo cual es relativamente fácil en la medida en que imita los antiguos estados de Japón. Hay todo un trabajo de naturalización de la cultura, naturalización que pasa por la evocación de la antigüedad, de toda «memoria perdida» como se decía en los libros de costumbres antiguos. Esta cultura es de hecho un invento, un artefacto histórico que podemos asociar a autores, a inventores. [...] Esta cultura es un artefacto construido íntegramente por letrados; y lo que yo no había visto antes de afrontar el problema del Estado es que esta cultura es legítima pero también nacional. Esta dimensión política de la cultura se me había escapado y, en el fondo, todo lo que voy a decir consistirá en retomar cierto número de análisis antiguos –el papel de la cultura legítima, el de la escuela–, pero resituándolos en su contexto plenamente político y asociando esta cultura a sus funciones de integración nacional, y ya no simplemente, como decía Durkheim, a las de integración social.

Así, la cultura inglesa está construida contra el modelo francés. La *englishness* se definió contra Francia: a cada adjetivo constitutivo de la *englishness*, se puede oponer un adjetivo característico de la «francesidad».

La cultura japonesa es un invento cultural construido contra el extranjero con una intención de rehabilitación. Japón era una nación dominada pero no colonizada. Participaba de la sumisión a la dominación europea sin estar por ello directamente sometido a esta dominación, como lo estaba China. Al mismo tiempo, esta cultura se inspira en una intención de rehabilitación, de «dignificación» frente al desdén de los occidentales. Les remito al libro de Philippe Pons, corresponsal de *Le Monde* en Japón: *D'Edo à Tokyo. Mémoire et modernité*.[1] Este libro cae en la trampa de la mística orientalista, en la que caen los propios japoneses –esto es, la dominación simbólica–, pero hace una buena presentación de esta especie de arsenal cultural. Otro libro, *Tokugawa Ideology*, del sociólogo-historiador Herman Ooms, uno de los pocos que rompe con la tradición orientalista, describe la génesis histórica de la idea de la «japonidad» a partir de textos y de autores de época.[2]

Un ejemplo típico de invención cultural en la que la intención rehabilitadora es evidente es la prohibición en el siglo XIX de los baños públicos, que pertenecían a la tradición japonesa; como el modelo occidental lleva a contemplarlos como extraños, se prohíbe y se excluye de la cultura legítima una práctica cultural tradicional, mientras que se introducen prácticas que no existían más que para pequeñas fracciones de la sociedad de la corte y que se constituyen en elementos de la cultura general. A principios del siglo XX, asistimos a una reinvención de las artes tradicionales (artes marciales, caligrafía, etc.). El ejemplo por excelencia es el arte del té: el *sadô* es el producto de una especie de codificación erudita llevada hasta la parodia, del establecimiento de una práctica cotidiana como obra de arte (desde este punto de vista, Japón es interesante como límite de la *englishness)*. Codificación, canonización y constitución de un «auténtico»: la palabra es peligrosa, piensen en Heidegger... Japón [es el lugar de la] constitución de una «auténtica» cultura japonesa en la cual se integra la tradición marcial, una división entre sexos de una violencia singular (pocas tradiciones enfrentan de forma tan intensa lo masculino y lo femenino).

En el caso de Japón, el Estado se construye construyendo la definición legítima de la cultura e imponiendo esta definición de manera sistemática por medio de dos instrumentos: la escuela y el ejército. Se piensa a menudo en el ejército como instrumento de coerción (como hemos visto con Elias y

Tilly), pero el ejército es también un instrumento de inculcación de modelos culturales, un instrumento de adiestramiento. En el caso de Japón, la escuela y el ejército se encargan de difundir y de inculcar la tradición de la disciplina, del sacrificio, de la lealtad. De este modo, tenemos una especie de cultura de Estado «artefactual» y alejada de las tradiciones populares. Por ejemplo, los espectáculos de teatro japonés son totalmente inaccesibles: los espectadores deben leer resúmenes para poder seguirlos. El artefacto se convierte en algo totalmente artificial, lo que no quiere decir que los espectadores no obtengan un placer sincero; esto quiere decir simplemente que estas artes llamadas tradicionales no son artes populares, y que solamente pueden perpetuarse con el apoyo del sistema escolar. No es diferente el límite del teatro clásico en Francia: si el sistema escolar dejase de enseñar a Corneille y a Racine, toda una parte del repertorio desaparecería completamente y la necesidad, el placer, las ganas de consumirlo desaparecerían igualmente... La escolarización japonesa de la cultura produce efectos sobre el contenido de la cultura y es al mismo tiempo lo que hace posible el consumo de la cultura así transformada. René Sieffert llama al kabuki un «teatro museo»,[1] accesible a un público de iniciados que consumen a menudo estos productos aplicando varios niveles de interpretación con un folleto informativo, con comentarios, etc.

UNIFICACIÓN NACIONAL Y DOMINACIÓN CULTURAL

En este ejemplo vemos de manera muy clara la relación entre la cultura, la escuela y la nación, y vemos, quizá porque es un ejemplo extranjero, que hay un nacionalismo de escuela, que el sistema de enseñanza es un instrumento del nacionalismo. Pero pienso que se da en todas partes. Esta escuela que se percibe como universal, sobre todo la escuela francesa –fuera de la voluntad, de la conciencia y de la responsabilidad de los profesores–, es un gran instrumento de constitución de emociones nacionales, de esas cosas «que somos los únicos que podemos sentir», o «que hay que haber nacido en el país para sentirlas», por las cuales estamos dispuestos a morir, como por la ortografía.

Para concluir este apartado, diría que, tanto en el caso japonés como en el ejemplo inglés, discernimos claramente el papel constructor y a la vez

unificador de la cultura de escuela, de la cultura legítima, y vemos también que esa cultura de escuela es una cultura nacional, dicho de otra manera, que la escuela y la cultura tienen una función de integración interna, lo que Durkheim denomina integración social: todos los niños franceses tienen un mínimo de adhesión a la cultura legítima, y, si bien no tienen el conocimiento de la cultura, sí reconocen la cultura. Nadie puede ignorar la ley cultural, esto es en el fondo lo que enseña la escuela. Cuando hacemos entrevistas sobre problemas culturales, es muy raro encontrar gente que rechace la cultura; la gente más inculta se esfuerza en amoldarse a una legitimidad cultural a la que es completamente incapaz de satisfacer. Si el conocimiento de la cultura está distribuido de manera muy desigual, el reconocimiento de la cultura está por el contrario muy ampliamente extendido; y a través de ello, el reconocimiento de todo aquello que la cultura garantiza: la superioridad de la gente culta sobre aquella que no lo es; el hecho de que los titulados de la ENA (Escuela Nacional de Administración) ocupen los puestos de poder, etc., todas las cosas indirectamente garantizadas por el capital cultural. Algo que había olvidado siempre en mis análisis es que la escuela tiene también una función de integración nacional por oposición a lo de fuera, a lo externo: la institución cultural es uno de los ámbitos del nacionalismo. Ahora voy sólo a recordar cierto número de problemas muy delicados.

Los Estados-nación se han constituido siguiendo procesos del mismo tipo, por una especie de construcción artificial de una cultura artificial. Para algunos Estados-nación, la cultura de partida, de la que pueden beber para construir este artefacto, es religiosa: es el caso de Israel y de los países árabes. ¿Cómo hacer una cultura nacional, una cultura en el sentido oficial del término, cuando el material con el que debemos trabajar es esencialmente religioso? ¿Cómo hacer una cultura de pretensión de universal con la singularidad de una tradición histórica o religiosa? Habría que desarrollar detalladamente todas las antinomias inherentes a esta pregunta. Recuerdo el caso muy particular de Francia que, a este respecto, está [en el lado opuesto] de Israel o de los países árabes: forma parte de los Estados-nación que se constituyen en la ilusión de la universalidad, cuya particularidad es la universalidad y la racionalidad. La particularidad de los franceses es la Razón; es su imagen subjetiva, que no carece, sin embargo, de fundamento objetivo. Desde antes de 1789, el trabajo revolucionario se

llevó a cabo bajo el signo de la Razón, es decir, bajo el signo de la universalidad. Es una tradición que se constituye con la pretensión de lo universal, que tiene una relación particular con lo universal, lo que explica la incapacidad de los pensadores franceses para pensar la particularidad del pensamiento francés y de separarse de ese pretendido internacionalismo nacionalista, así como de la posición tradicional de Francia en los conflictos.

Esta tradición nacional de los Derechos Humanos, de la Razón, de lo Universal, a la que podemos añadir la tradición del intelectual, de Zola a Sartre –especialidad nacional, si bien hay intelectuales en otros lugares–, esta especialidad nacional de lo universal, del *would be* de lo universal, es una de las singularidades de la condición francesa, con esa idea de que la cultura nacional es una cultura internacional, exportable de manera espontánea y que debe ser exportada. No hacemos ningún mal cuando exportamos la cultura francesa; no podemos hacer nada mejor que ir a enseñar francés a los griegos (hablo de los griegos a propósito: qué pasaría si se tratase de los bantúes...). Hasta la Segunda Guerra Mundial, esta pretensión de universalidad se apoyaba en los hechos. La cultura literaria francesa dominaba en el mundo. París es un mito nacionalista, pero basado en la realidad: es en París donde hicieron carrera muchos pintores; las revoluciones artísticas en Alemania se hacían tomando París como referencia. Esta universalidad pretendida, supuesta, se acompañaba de signos de una forma práctica de universalidad, es decir de dominación que no se reconoce como tal. Está muy profundamente anclada en el inconsciente francés: si tenemos reacciones de ultranacionalismo «fascistoide», es porque somos grandes universalistas dominadores en declive...

Hacer lo que hacen los japoneses con el arte del té, a saber, una cultura artificial, podían hacerlo los franceses con posibilidades probables de éxito. No era una locura nacional: había un mercado para ello... No se nos reprendía cuando hablábamos francés en Ankara: siempre había alguien que nos comprendía. Esta pretensión, objetiva y sociológicamente basada en lo universal, implica un imperialismo de lo universal. Y creo que la especificidad particularmente perversa del imperialismo francés es su imperialismo de lo universal. Hoy, ese imperialismo se ha trasladado de Francia a Estados Unidos;[1] la democracia norteamericana ha tomado el

relevo de la democracia francesa, con la tranquilidad de conciencia que ello implica. Habría que estudiar el imperialismo de lo universal de los regímenes comunistas desde 1917 hasta no sé cuándo (acaba antes o después según quién lo diga), ya que el imperialismo de lo universal podía igualmente arraigar en los mensajes comunistas, por venir de los «países de la revolución»...

Explico todo esto para decir que en el caso más favorable, aparentemente, el del imperialismo cultural y el del uso nacionalista de la cultura, es decir, en el caso de los imperialismos universales, vemos claro que la cultura nunca es pura, que siempre tiene dimensiones no sólo de dominación, sino también de nacionalismo. La cultura es un instrumento de legitimación y de dominación. Weber decía que la religión daba a los dominadores una teodicea de sus propios privilegios. Yo prefiero hablar de sociodicea: ofrece una legitimación del orden social tal cual es. Pero esto no es todo. La cultura sucede a la religión con funciones totalmente similares: da a los dominadores la sensación de que su dominación está justificada no sólo a la escala de una sociedad nacional sino también a escala de la sociedad mundial, los dominadores o los colonizadores, por ejemplo, pueden, con total tranquilidad de conciencia, sentirse los transmisores de lo universal. Adopto una posición que parece simplemente crítica pero es más compleja que eso: las cosas serían muy fáciles si el imperialismo de lo universal fuera sólo un poco de lo que dice y lo que cree ser.

El proceso que voy a describir, es decir, el proceso de unificación por el cual se constituye el Estado, no está libre de ambigüedades: hay regiones, derechos locales, costumbres locales, lenguas locales y, por un proceso de concentración y de unificación, llegamos a un Estado único, con una lengua única, un derecho único. Este proceso de unificación es también un proceso de concentración. Teníamos ejércitos de mercenarios, tenemos un ejército [nacional]. Este proceso conduce a la unidad, pero también conduce al monopolio de aquellos que se benefician del proceso, de los que producen el Estado y están en posición de dominar los beneficios que procura el Estado. Hay monopolización de todo aquello que el Estado produce produciéndose y de la legitimidad que procura este monopolio, monopolización de lo universal, de la razón. El proceso de concentración que he descrito es como un folio con anverso y reverso: vamos hacia una mayor unidad universal, deslocalizamos, generalizamos (en Cabilia, cada

pueblo tenía medidas diferentes), vamos hacia un Estado unificado con un metro modelo, hacia más universalidad. Podemos entendernos, atravesar fronteras, comunicar. Simultáneamente, en el reverso, está la concentración nacional, nacionalista; el progreso hacia el universalismo y al mismo tiempo un progreso hacia la monopolización de lo universal. Encontramos en el nivel de las relaciones entre los Estados los problemas que encontramos en el interior del Estado.

Si hay algo de universal en la historia, es porque la gente tiene interés por lo universal, lo que hace que lo universal esté genéticamente corrompido, aunque esto no quiera decir que no sea universal. Se podría poner por ejemplo hoy en día lo más universal en la cultura, en los saberes de la humanidad, a saber, la cultura matemática, y demostrar cómo los usos sociales de las matemáticas pueden hacer posible y justificar la exaltación tecnológica. Habrá que ver en qué aspectos el formalismo, la formalización, la lógica pura –a los que asociamos espontáneamente la idea de universalidad–, están ligados, según la imagen del anverso y reverso, a los efectos de dominación, de manipulación; dominación perfecta, pues es la dominación de la razón; dominación implacable puesto que sólo podemos oponer a la razón la razón, o una razón aún más razonable.

Corrigan y Sayer, que han provocado este discurso que yo no había previsto, rechazan la tendencia del marxismo a reducir las formas de dominación a los aspectos más brutales de la dominación, a la fuerza militar. Con el ejemplo extremo de las matemáticas, introduzco la idea de que hay formas de dominación verdaderamente suaves, asociadas a los más elevados logros de la humanidad. Estas formas de dominación, que una tradición filosófica denomina simbólicas, son tan esenciales que llego a preguntarme si podría funcionar un orden social, incluso en sus bases económicas, sin la existencia de estas formas de dominación. En otras palabras, hay que rechazar el viejo esquema infraestructura/superestructura –esquema que ha hecho mucho daño a la ciencia social–, pero, si queremos conservarlo, al menos habrá que darle la vuelta. Para comprender un milagro económico, ¿no habrá que partir de las formas simbólicas? El fundamento de las cosas que se nos aparecen como las más fundamentales, las más reales, las más determinantes «en último término», como dicen los marxistas: ¿no está en las estructuras mentales, en las formas simbólicas, formas puras, lógicas, matemáticas?

[...] Después de haber trabajado mucho sobre el Estado, la «relectura» actual de mi artículo «Sobre el poder simbólico» me hace ver hasta qué punto yo mismo era víctima del pensamiento de Estado. No sabía que estaba escribiendo un artículo sobre el Estado: pensaba que escribía un artículo sobre el poder simbólico. Veo ahora una prueba de la extraordinaria fuerza del Estado y del pensamiento de Estado.

CLASE DEL 7 DE FEBRERO DE 1991[1]

Los fundamentos teóricos de un análisis del poder del Estado. – El poder simbólico: relaciones de fuerza y relaciones de sentido. – El Estado como productor de principios de clasificación. – Efecto de creencia y estructuras cognitivas. – Efecto de coherencia de los sistemas simbólicos de Estado. – Una construcción de Estado: el empleo del tiempo escolar. – Los productores de doxa.

LOS FUNDAMENTOS TEÓRICOS DE UN ANÁLISIS DEL PODER DEL ESTADO

Como anuncié el último día, voy a abordar el segundo conjunto de problemas planteados en el libro de Corrigan y Sayer: el de los fundamentos teóricos de su análisis de la constitución del Estado inglés. Antes de emprender este análisis, quizá para que comprendan mejor el alcance de la reflexión que voy a proponerles, querría leerles un texto poco conocido extraído de un artículo de David Hume, «Los primeros principios del gobierno» *(Ensayos y tratados de muchos asuntos*, publicado en 1758): «Nada es más sorprendente para los que consideran los asuntos humanos con mirada filosófica que ver la facilidad con la que la gran mayoría es gobernada por una pequeña minoría, y observar la sumisión implícita con la que los hombres anulan sus propios sentimientos y pasiones en favor de los de sus dirigentes. Cuando nos preguntamos de qué modo se realiza este prodigio, esta cosa asombrosa, nos encontramos con que, como la fuerza está siempre del lado de los gobernados, los gobernantes no tienen nada más que la opinión para mantenerse. Por tanto, el gobierno está fundado sólo sobre la opinión. Esta máxima se extiende a los gobiernos más despóticos y más militares tanto como a los más libres y populares.»[1] Este texto me parece de suma importancia. Hume se sorprende de la facilidad con la que los gobernantes gobiernan, algo que se olvida muy a menudo porque estamos en una tradición confusamente crítica, igual que se olvida con qué facilidad se reproducen los sistemas sociales.

Cuando comencé en la sociología, la palabra más pronunciada por los sociólogos era la palabra «mutación».[2] Se encontraba «mutación» por todas partes: la mutación tecnológica, la mutación mediática, etc., mientras bastaba el análisis más somero para descubrir hasta qué punto son potentes los mecanismos de reproducción. Del mismo modo, nos sorprende a menudo el aspecto más extraordinario: las rebeliones, las sublevaciones, las insurrecciones, las revoluciones, cuando lo que es más asombroso, increíble, es todo lo contrario: que el orden se observe con tanta frecuencia. Lo que constituye de verdad un problema es precisamente que se observe. ¿Cómo es posible que el orden social sea tan fácilmente mantenido, cuando, como dijo Hume, los gobernantes son poco numerosos y los gobernados muy numerosos y tienen de su lado, por tanto, la fuerza del número? Éste es el tipo de asombro que está en el punto de partida de reflexiones rigurosas como las que voy a explicar. Me parece que no se pueden comprender realmente las relaciones de fuerza fundamentales del orden social sin que intervenga la dimensión simbólica de estas relaciones: si las relaciones de fuerza no fueran más que relaciones de fuerza físicas, militares o incluso económicas, es probable que fueran infinitamente más frágiles y fáciles de invertir. En el fondo, es el punto de partida de todas mis reflexiones. He tratado de reintroducir a lo largo de mi trabajo la citada paradoja de la fuerza simbólica, del poder simbólico, ese poder que se ejerce de manera tan invisible que hasta nos olvidamos de su existencia. Es el modelo mismo del poder invisible. Lo que voy a tratar de presentar hoy rápidamente son los fundamentos teóricos de un análisis que restituye su lugar al poder simbólico.

EL PODER SIMBÓLICO: RELACIONES DE FUERZA Y RELACIONES DE SENTIDO

Mi artículo «Sobre el poder simbólico», publicado en 1977, intentaba construir los instrumentos de pensamiento que son indispensables para pensar esta extraña eficacia basada en la opinión, pero podríamos decir igualmente bien en la creencia. ¿Cómo se consigue que los dominados obedezcan? Este problema de la creencia y el de la obediencia no son más que uno. ¿Cómo es posible que se sometan y, como dice Hume, se sometan tan fácilmente? Para responder a esta difícil cuestión, tenemos que ir más

allá de las oposiciones tradicionales entre tradiciones intelectuales, tan profundamente percibidas como incompatibles que nadie antes ha tratado de conciliarlas o combinarlas, y no lo digo por ser original. Mi trabajo no ha tenido la intención escolar o académica de acumular estas tradiciones y de superar las oposiciones existentes; ha sido sobre la marcha, al trabajar, como, poco a poco, he elaborado los conceptos –poder simbólico, capital simbólico, violencia simbólica– que superan las oposiciones entre las diferentes tradiciones, que he mostrado, por razones pedagógicas *ex post*, que había que conciliarlas para poder pensar el «poder simbólico».

(Esto es importante porque creo que muchas veces las personas, sobre todo en Francia, tienen una visión muy académica del pensamiento teórico: actúan como si hubiera una partenogénesis teórica, la teoría que generar teorías, y así sucesivamente. De hecho, el trabajo no se hace en absoluto así; no es, necesariamente, con la lectura de libros teóricos como se produce la teoría. Dicho esto, es cierto que hay que tener alguna cultura teórica para ser capaz de producir teorías.)

El primer punto de este proceso: creo que hay que tomar como punto de partida el hecho de que las relaciones de fuerza son relaciones de comunicación, es decir, que no hay antagonismo entre una visión fisicalista y una visión semiológica o simbólica del mundo social. Debemos negarnos a elegir entre dos tipos de modelos, ya que toda la tradición del pensamiento social ha equilibrado siempre los modelos de tipo fisicalista y los modelos de tipo cibernético que han estado de moda durante cierto período: es una alternativa muy inadecuada que mutila la realidad. Las relaciones de fuerza más brutales –eso es lo que dice Hume– son al mismo tiempo relaciones simbólicas.

Puesto que las relaciones de fuerza son inseparables de las relaciones de sentido y de comunicación, el dominado es también alguien que conoce y reconoce. (Con su famosa dialéctica del amo y el esclavo, Hegel tocó el problema, pero, como le sucede a menudo, el análisis exploratorio, que abre el camino en determinado momento, bloquea el paso e impide pensar del todo. Por esa razón la tradición del comentario teórico es, a menudo, más esterilizador que fecundo.) El dominado conoce y reconoce: el acto de obediencia supone un acto de conocimiento, que es al mismo tiempo un acto de reconocimiento. En el reconocimiento hay evidentemente «conocimiento», lo que significa que el que se somete, el que obedece, el

que se pliega a un orden o a una disciplina, opera una acción cognitiva. (Les digo las cosas de diferentes maneras: ahora se habla mucho de ciencias cognitivas; yo he dicho «cognitivo» para producir un efecto desencadenador y para hacerles ver que la sociología es en realidad una ciencia cognitiva, cuando es constantemente olvidada por las personas involucradas en estas ciencias, y no por casualidad.) Los actos de sumisión y de obediencia son actos cognitivos que, como tales, activan estructuras cognitivas, categorías de percepción, esquemas de percepción, principios de visión y división, todo un conjunto de cosas que la tradición neokantiana pone en primer plano. En esta tradición neokantiana inscribiría a Durkheim, que, él nunca lo ha ocultado, era un neokantiano e incluso uno de los neokantianos más consecuentes que haya existido. Para comprender los actos de obediencia, hay que pensar los agentes sociales no como particulares en un espacio físico –que también pueden serlo–, sino como particulares que piensan a sus superiores o a sus subordinados con estructuras mentales y cognitivas. De ahí la pregunta: el hecho de que el Estado logre imponerse con tanta facilidad –sigo refiriéndome a Hume– ¿no se deberá a que es capaz de imponer estructuras cognitivas según las cuales ha sido pensado? En otras palabras, creo que para entender este poder casi mágico que posee el Estado hay que preguntarse por las estructuras cognitivas y por la contribución del Estado a su producción.

(Empleo la palabra «mágico» a propósito, en el sentido técnico del término: una orden es un acto mágico, se actúa sobre alguien a distancia; se le dice: «levántese» y se consigue que el otro se levante sin haber ejercido la menor fuerza física sobre él. Un lord inglés que lee el periódico –éste es un ejemplo tomado de Austin, un pragmático inglés– dice: «John, ¿no le parece que hace un poco de frío?», y John irá a cerrar la ventana.[1] Dicho de otro modo, una frase de constatación, que ni siquiera se expresa como una orden, puede ejercer un efecto físico. La cuestión es saber en qué condiciones puede actuar una frase semejante. ¿La fuerza de la frase está en la frase, en su sintaxis, en su forma? O también en las condiciones en que se ejerce? Hay que preguntarse quién la pronuncia, quién la escucha, según qué categorías de recepción oye el mensaje el receptor.)

EL ESTADO COMO PRODUCTOR DE PRINCIPIOS DE CLASIFICACIÓN

El Estado, me parece, debe ser considerado un productor de principios de clasificación, es decir, de estructuras estructurantes susceptibles de aplicarse a todas las cosas en el mundo, y en particular a las cosas sociales. Se trata de la tradición neokantiana. Me refiero a Ernst Cassirer, que ha generalizado la noción de forma kantiana con la noción de «forma simbólica», que incluye no sólo las formas constitutivas del orden científico, sino también las de la lengua, del mito y del arte.[1] Para aquellos que todavía están encerrados en las dicotomías patéticas perpetuadas por el sistema escolar, recuerdo que Cassirer, en una nota a uno de sus últimos libros publicados en Estados Unidos, *El mito del Estado*, escribe claramente: «Cuando digo "forma simbólica", no digo más que lo que dice Durkheim cuando habla de "formas primitivas de clasificación".»[2] Creo que esto sobresaltará a los filósofos «puros», pero, para cualquier mente bien organizada, eso es obvio. El hecho de que lo haya dicho él tiene cierto valor probatorio.

Estas formas simbólicas son los principios de construcción de la realidad social: los agentes sociales no son simplemente partículas movidas por las fuerzas físicas, son también agentes con conocimientos que son portadores de las estructuras cognitivas. Lo que Durkheim aporta en relación con Cassirer es la idea de que estas formas de clasificación no son formas trascendentales, universales, como quiere la tradición kantiana, sino formas históricamente constituidas asociadas a condiciones históricas de producción, y por lo tanto arbitrarias, en el sentido que dio Saussure al término, es decir, convencionales, no necesarias, adquiridas en relación con un contexto histórico determinado. Para decirlo de manera más rigurosa, estas formas de clasificación son formas sociales socialmente constituidas y arbitrarias o convencionales, es decir, relativas a las estructuras del grupo considerado. Si seguimos a Durkheim un poco más, nos vemos empujados a preguntarnos sobre la génesis social de estas estructuras cognitivas: no se puede decir que estas estructuras estén a priori desprovistas de génesis. Durkheim, en otra dimensión de su obra [realizada con Mauss], insiste en que hay una genealogía de la lógica y que los principios de clasificación tal como se observan en las sociedades primitivas son comparables con las propias estructuras del orden social en el que las estructuras mentales están constituidas. En otras palabras, la hipótesis de Durkheim, que es una hipótesis muy fuerte, en el sentido de arriesgada pero también de muy

potente, es que hay una relación genética entre las estructuras mentales, es decir, los principios a partir de los cuales construimos la realidad social y física, y las estructuras sociales, las oposiciones entre los grupos se reconvierten en oposiciones lógicas.

He recordado simplemente las líneas principales de esta tradición y recojo lo que he dicho del Estado. Si seguimos esta tradición, podemos decir que tenemos formas de pensamiento producidas por la incorporación de formas sociales, y que el Estado existe en cuanto institución. (La palabra «institución» es una palabra particularmente dúctil de la lengua sociológica a la que trato de dar un poco de rigor diciendo que las instituciones todavía existen en dos formas: en la realidad –el estado civil, el código civil, un formulario burocrático– y en los cerebros. Una institución sólo funciona cuando hay correspondencia entre las estructuras objetivas y las estructuras subjetivas.) El Estado está en estado (por así decirlo) de imponer de manera universal, a escala de cierta extensión territorial, unos principios de visión y división, formas simbólicas, principios de clasificación, lo que a menudo llamo un *nomos*, recordando la etimología propuesta por Benveniste, según la cual *nomos* viene de *nemo*, «compartir», «dividir», «constituir partes separadas» por una especie de *diachrisis*, como decían los griegos, de «división originaria».[1]

EFECTO DE CREENCIA Y ESTRUCTURAS COGNITIVAS

El efecto más paradójico del Estado es el efecto de creencia, de sumisión generalizada al Estado, el hecho de que la gente, por ejemplo, se detenga mayoritariamente ante el semáforo rojo, lo que es asombroso. (Me gustaría transmitirles el asombro ante el hecho de que haya tanto orden –tal vez piense esto a causa de un temperamento anárquico..., lo creo, además– y un orden obtenido sin el menor coste. Nos llaman la atención las grandes manifestaciones de desorden que nos hacen olvidar la enorme cantidad de acciones que podrían ser de otra forma, desordenadas, la enorme cantidad de acciones de todos los días que hacen que el mundo sea habitable, previsible, lo que significa que se puede anticipar lo que la gente va a hacer, salvo accidente. Se podrían multiplicar los ejemplos.)

El Estado, por tanto, es esta institución que tiene el poder extraordinario de producir un mundo social ordenado sin tener necesariamente que dar órdenes, sin ejercer coerción permanente –no hay un policía detrás de cada

conductor, como se suele decir–. Este tipo de efecto casi mágico merece ser explicado. Todos los otros efectos –la coacción militar que evocaba Elias, la coerción económica a través de los impuestos [que recordaba Tilly]– son, a mi juicio, secundarios con respecto a aquél. Creo que la acumulación inicial, contrariamente a lo que sostiene una tradición materialista (en sentido empobrecido) es una acumulación de capital simbólico: todo mi trabajo tiene la intención de hacer una teoría materialista de lo simbólico que tradicionalmente se opone a lo material. Las tradiciones marxistas empobrecidas que no conceden su lugar a lo simbólico tienen dificultades para explicar esa especie de obediencia generalizada sin acudir a la coerción y, por otra parte, no pueden comprender el fenómeno de la acumulación inicial. No es una coincidencia que el marxismo esté tan incómodo con el problema de la acumulación inicial de capital estatal, porque creo que la forma primaria de la acumulación tiene lugar en el plano simbólico: hay personas que se hacen obedecer, respetar, porque son instruidas, religiosas, sagradas, sanas, hermosas..., resumiendo, por todo un montón de cosas con las que el materialismo, en el sentido ordinario, no sabe qué hacer. Esto no significa, como ya he dicho, que no haya un análisis materialista de las cosas más evanescentes...

Para entender esta clase de milagro de la eficacia simbólica, el hecho de que el gobierno gobierne, hay que situarse en la tradición neokantiana sociologizada y decir –aquí voy a seguir a Durkheim, aunque él no pensara en el Estado cuando escribió esto– que el Estado inculca estructuras cognitivas similares al conjunto de los agentes sometidos a su jurisdicción. El Estado –y ahora cito a Durkheim– es el fundamento de un «conformismo lógico» y de un «conformismo moral». Los agentes sociales correctamente socializados tienen en común las estructuras lógicas, si no idénticas, al menos similares en cuanto a que son como las mónadas de Leibniz, que no tienen forzosamente necesidad de comunicar, de colaborar para estar en sintonía. Los sujetos sociales son, en cierto sentido, mónadas de Leibniz.

(Se dirá que soy Pangloss,[1] pero creo que debemos arriesgarnos a decir cosas como ésas para oír cosas increíbles a sabiendas de que habrá que corregirlas. Como sociólogos, siempre tenemos que –por una vez citaré al presidente Mao– «girar el palo en el otro sentido». La mayor parte de las críticas tontas dirigidas contra los estudios sociológicos que se esfuerzan en hacer lo que yo estoy tratando de hacer consisten en volver el palo a su

posición primera. El sentido común se adhiere ingenuamente a propuestas que ni siquiera se han planteado como tal, a tesis que no son tesis, y, para que estallen estas proposiciones no propuestas, hay que hacer contrapropuestas fuertes, en el otro sentido, exagerando un poco. Cuando todos hablan de «mutación del sistema social», hay que decir: «Sucede otra vez.» La ruptura debe ser hiperbólica, por utilizar el vocabulario cartesiano, porque la gente siempre cree demasiado en las apariencias, y las apariencias son siempre apariencias. Hay que exagerar la dirección de la ruptura, a sabiendas de que no es tan simple. Éste es uno de los factores de confusión. Algunos se crean cierta celebridad moviendo un poco el palo mientras dicen: «¡Pero si aun así es un poco exagerado!» Un ejemplo: para explicar las desigualdades en el sistema escolar, no es suficiente tener en cuenta los factores económicos que dejan sin explicar una gran parte de la varianza, también hay que tener en cuenta los factores culturales, el capital cultural..., y alguno vendrá y dirá: «¡Cuidado, se han olvidado del capital económico!» Cuando cito a Leibniz en relación con el Estado, ya sé que es peligroso, soy consciente de decirles algo un poco excesivo, pero apenas está a la altura de las resistencias inconscientes a lo que estoy diciendo. Nunca se es demasiado exagerado cuando se trata de combatir la *doxa...)*

Al inculcar –en gran parte a través del sistema escolar– estructuras cognitivas comunes, tácitamente evaluativas (no se puede decir blanco y negro sin decir tácitamente que blanco es mejor que negro) produciéndolas, reproduciéndolas, haciéndolas profundamente reconocibles e incorporándolas, el Estado proporciona una contribución esencial a la reproducción del orden simbólico que contribuye de manera significativa al orden social y a su reproducción. Imponer estructuras cognitivas y evaluativas idénticas es establecer un consenso sobre el sentido del mundo. El mundo del sentido común del que hablan los fenomenólogos es un mundo sobre el que las personas están de acuerdo sin saberlo, al margen de cualquier contrato, sin saber siquiera que han ratificado todo lo que concierne a ese mundo. El Estado es el principal productor de instrumentos de construcción de la realidad social. En las sociedades poco diferenciadas o indiferenciadas, que no tienen Estado, en lugar de todas las operaciones que realiza el Estado están los ritos de institución, llamados impropiamente ritos de paso.[1] El rito de institución es un rito que establece una diferencia definitiva entre los que se han sometido al rito y los que no lo han hecho.

En nuestras sociedades, el Estado organiza una serie de ritos de institución como los exámenes. Todo el funcionamiento del sistema escolar puede considerarse un inmenso rito de institución, aunque, por supuesto, no se reduce sólo a esto: transmite también la competencia. Sin embargo, la representación que tenemos del sistema escolar como un lugar de distribución de competencias y diplomas que sanciona la competencia es tan fuerte que se necesita cierta audacia para recordar que también es un lugar de consagración, un lugar donde se instituyen diferencias entre los consagrados y los no consagrados, entre los elegidos y los eliminados. Se trata de diferencias que están en el orden de la magia social, como la diferencia entre masculino y femenino, y que son producidas por un acto de constitución –tomado en el sentido filosófico y en el sentido del derecho constitucional–, instaurando divisiones duraderas, definitivas, indelebles, a menudo insuperables, porque están inscritas en los cuerpos individuales y son recordadas sin cesar por el mundo social (por ejemplo, la timidez, que se distribuye de manera muy desigual entre las clases y los sexos, no es algo de lo que sea fácil librarse).

El Estado es el que organiza en nuestras sociedades grandes ritos de institución, como el rito de armar caballero al noble en la sociedad feudal. Nuestras sociedades también están llenas de ritos de la caballería: la entrega de diplomas de graduación, las ceremonias de consagración de un edificio, de una iglesia... Habría que reflexionar sobre lo que significa estar consagrado. Es un ejercicio que les sugiero. A través de estos grandes ritos de institución que ayudan a reproducir las divisiones sociales, que imponen e inculcan los principios de visión y división social, en virtud de los cuales se organizan dichas divisiones, el Estado construye e impone a los agentes sus categorías de percepción que, incorporándose en forma de estructuras mentales universales a escala de un Estado-nación, conciertan y orquestan a los agentes. El Estado está dotado de un instrumento de constitución de las condiciones de la paz interior, una forma natural colectiva, de un *taken-for-granted* universal a escala de un país. Yo sigo aquí la tradición neokantiana y durkheimiana que me parece indispensable para fundar la existencia de un orden simbólico y, al mismo tiempo, de un orden social. Uno de los ejemplos que puedo proponer es el del calendario: cuando varias ciudades se federan, el primer acto de los agentes públicos, de los sacerdotes, es el establecimiento de calendarios comunes, la armonización de los calendarios

de los hombres, de las mujeres, de los esclavos y los de las diferentes ciudades, de manera que haya acuerdo sobre los principios de división del tiempo. El calendario es el símbolo mismo de constitución de un orden social que es a la vez un orden temporal y cognitivo, ya que, para que las experiencias internas del tiempo se pongan de acuerdo, tienen que estar ordenadas según un tiempo público. La constitución del Estado coincide con el establecimiento de referentes temporales comunes, de categorías de construcción de las oposiciones fundamentales (día/noche, apertura y cierre de las oficinas, períodos festivos/períodos laborables, vacaciones, etc.). Lo demostraré enseguida con el empleo del tiempo escolar: verán ustedes que estas oposiciones constitutivas del orden objetivo estructuran hasta tal punto los cerebros que éstos consideran naturales órdenes arbitrarios.

Esto me lleva a la cuestión de la función de este orden. Si nos mantenemos en una perspectiva neokantiana y durkheimiana, es decir, de integración social, [nos damos cuenta de que] el Estado es un instrumento de integración social, la integración social no se basa sólo en la solidaridad afectiva, sino también en la integración de las estructuras mentales como estructuras cognitivas y evaluativas. De hecho, para pensar la dominación del Estado, en la que insiste la tradición marxista, para pensarla, ni siquiera correctamente, pero para pensarla sin más, debemos introducir la tradición durkheimiana pues el marxismo no tiene los medios teóricos para pensar la dominación estatal, y, en general, cualquier tipo de dominación. Paradójicamente –y aquí muevo el palo–, el marxismo no sabe pensar aquello de lo que no hace más que hablar: para comprender esta suerte de sumisión inmediata que es más fuerte que todas las sumisiones declaradas, para comprender esta sumisión sin acto de sumisión, este acto de vasallaje sin acto de vasallaje, esta creencia sin acto de fe, para comprender todo lo que es la base del orden social, hay que salir de la lógica instrumentalista en la que la tradición marxista piensa la ideología, la ideología percibida como el producto de la universalización del interés particular de los dominantes que se impone a los dominados. (Se podría invocar la noción de falsa conciencia, pero en «falsa conciencia», lo que hay es demasiada «conciencia». No hay nada más triste que la reflexión marxista sobre estos problemas, ya que se queda en una filosofía de la conciencia, de la relación de sumisión como relación de la alienación basada en una especie de *cogito* político fallido.)

EFECTO DE COHERENCIA DE LOS SISTEMAS SIMBÓLICOS DE ESTADO

Decía, entonces, que la tradición marxista no tenía los medios para comprender plenamente los efectos de la ideología a la que apela constantemente. Para ir más allá, apoyándose en la tradición neokantiana sociologizada, hay que introducir la tradición estructuralista (sería demasiado largo demostrar aquí en qué se opone la tradición neokantiana a la tradición estructuralista). Sin embargo, para entender la esencia de la oposición entre las tradiciones neokantianas y el estructuralismo, tomo el ejemplo de la *Filosofía de las formas simbólicas* de Cassirer. Cuando él habla de mitología, insiste en la función mito-poética, en el hecho de que el agente humano es creador, generador, y produce representaciones míticas activando estructuras mentales, formas simbólicas [que son estructuradoras].[1] Por el contrario, el estructuralismo no está interesado en absoluto por la dimensión activa de la producción mítica, no se preocupa de la *mythopoiesis*; cuando él habla del mito, no está interesado en el *modus operandi*, sino en el *opus operatum*. Postula –es la contribución de Saussureque en el lenguaje, en un mito o un rito, hay sentido, lógica, coherencia. Se trata de liberar esta coherencia, de extraerla y de sustituir la «rapsodia de los fenómenos», como decía Kant, un conjunto de características lógicamente –deberíamos decir *socio*-lógicamente– interconectadas, sin olvidar que la lógica que habita en los sistemas simbólicos no es la lógica de la lógica.

La tradición estructuralista me parece indispensable para ir más allá de la comprensión generativa que proponen los neokantianos y para percibir una de las propiedades muy importantes de los sistemas simbólicos, a saber, su coherencia [como estructuras estructuradas]. Decía yo antes que los marxistas no tienen los medios de explicar el efecto mismo de las ideologías: es que, al aspecto durkheimiano, hay que añadir la dimensión estructuralista. Uno de los puntos fuertes de las ideologías, sobre todo de tipo racional –como el derecho racional– reside en la eficacia simbólica de la coherencia. Dicha coherencia puede ser de tipo racional o pseudorracional, como los productos de la acción histórica de agentes racionales de racionalización, tales como el derecho. Recordar que los sistemas simbólicos no sólo son formas cognitivas, sino también estructuras coherentes, es proporcionar los medios para entender uno de los aspectos

más escondidos, más difíciles de comprender, de la eficacia simbólica, en particular del orden simbólico de Estado: el efecto de coherencia, de casi sistematicidad, de similisistematicidad. Uno de los principios de la eficacia simbólica de todo lo que el Estado produce y codifica –sistema escolar, código de circulación, código lingüístico, gramática, etc.– reposa en este tipo de coherencias o similicoherencias, en estas racionalidades o similirracionalidades. Los sistemas simbólicos ejercen un poder estructurador porque están estructurados, y un poder de imposición simbólico, de extorsión de la creencia, ya que no están constituidos al azar.

A partir de ahí, se pueden trazar ramificaciones en todas las direcciones. Por ejemplo, la etnometodología, que ahora comienza a estar de moda en París, con quince años de retraso con respecto a Estados Unidos, como la tradición neokantiana en la que ésta se sitúa sin saberlo (es heredera de la fenomenología y se encuentra en la tradición constructivista), sitúa el acto de conocimiento a escala de los individuos; y se habla de «construcción social de la realidad» –el título del famoso libro de Peter L. Berger y Thomas Luckmann–.[1] Se dice que los agentes sociales construyen la realidad social, lo cual es un gran paso adelante. Pero dicho esto, ¿quién construye a los constructores? ¿Quién da a los constructores las herramientas para construir? Comprobamos la dificultad del trabajo teórico. Si pertenecen ustedes a una tradición que plantea el problema del Estado, por lo general no leerán ustedes a los etnometodólogos, están ustedes en la macro, en los problemas globales. No obstante, para formular adecuadamente los problemas del Estado, hay que comunicar a los etnometodólogos con las personas que plantean los problemas globales, Wallerstein, por ejemplo.[2] Y, para comunicar, es necesario alcanzar un nivel de reflexión muy profundo que podemos llamar filosófico. Y se ve entonces que los etnometodólogos nunca han formulado la pregunta de si había una construcción estatal de los principios de construcción que los agentes aplican al mundo social. Esto se explica teniendo en cuenta la génesis de su pensamiento. Así como los fenomenólogos no plantean nunca la cuestión de las condiciones de la experiencia dóxica del mundo, nunca se preguntan cómo es posible que los agentes apliquen al mundo categorías tales que el mundo les parece avanzar por sí mismo, omitiendo, por lo tanto, el problema de su génesis. (Es importante, cuando se es un joven filósofo, saber de lo que uno se priva en aras de la altura filosófica.) Así pues, la

pregunta sobre las condiciones de constitución de estos principios de constitución no se ha hecho. Y se podría, a partir de esta constatación, definir los límites de los trabajos etnometodológicos más interesantes desde el punto de vista e incluso desde el problema que estoy planteando. Lo que no me impide leer a los etnometodólogos y encontrar cosas estupendas en lo que ellos hacen. Por ejemplo, las investigaciones de Cicourel sobre los reglamentos administrativos, sobre lo que es un formulario administrativo,[3] son apasionantes ya que quitan banalidad a lo banal; pero en mi opinión, estas investigaciones se detienen demasiado pronto, desde mi punto de vista, hay que formular la pregunta que yo he formulado...

UNA CONSTRUCCIÓN DE ESTADO: EL EMPLEO DEL TIEMPO ESCOLAR

No podemos entender la existencia de un orden simbólico y de un orden social, y los efectos de dominación que se ejercen a través de la imposición de tal orden simbólico, más que recurriendo a la vez a las tradiciones neokantianas y a las tradiciones estructuralistas, para dar cuenta del hecho de que las estructuras cognitivas que se aplican al mundo social, y que se le ajustan, son a la vez constructivas y coherentes, de una coherencia histórica, ligada a una tradición de Estado.

Yo querría, como sugerencia, presentarles un análisis de la psicóloga Aniko Husti[1] sobre los efectos del empleo del tiempo escolar. A partir de su propia experiencia, que es a la vez científica y práctica, el empleo del tiempo escolar y la división de la jornada en horas le resultaron sorprendentes por la arbitrariedad de la mencionada división. ¿Cómo es posible que, sea cual sea la disciplina, sea cual sea su nivel escolar, desde la primaria a la universidad, nos encontremos con esta división? En segundo lugar, ¿por qué se acepta esta división tan unánimemente? Cuando se la cuestiona con profesores y estudiantes, descubrimos que la consideran absolutamente natural y que la idea misma de hacerlo de otro modo les parece impensable. Ahora bien, ¿cómo no ver todas las limitaciones y frustraciones que engendra este empleo del tiempo? Los psicólogos hablan de «efecto Zeigarnik»[2] para designar la frustración que experimentan los individuos cuando interrumpen una actividad que quieren continuar. El empleo del tiempo debe producir sin cesar el efecto Zeigarnik: las personas

se ponen a una tarea, empiezan a meterse en ella, a pensar, y entonces tienen que interrumpirla para pasar a otra cosa; se pasa de la filosofía a la geografía, etc. Otro efecto muy peculiar que pasa desapercibido: las restricciones asociadas a la división en horas impiden toda una serie de actividades, demasiado cortas o demasiado largas, que –*de facto*, sin que ni siquiera las personas que se han privado de ello se sientan privadas– desaparece de los usos del tiempo. También hay toda una gama de discursos justificativos. Por ejemplo, se dice que una hora es la duración máxima del tiempo de atención posible para los niños, teoría basada en una psicología aproximativa...

También existen fundamentos políticos para la ordenación escolar. El poder del director se ejerce por la manipulación del tiempo de los profesores: los profesores más antiguos pueden tener un buen horario, como suele decirse; los profesores jóvenes se quedan con los horarios fragmentados, dispersos, que nadie quiere. Los profesores tienen un montón de intereses: por ejemplo, tienen las clases preparadas por adelantado para una hora. Se descubre una gran cantidad de cosas, adhesiones a una rutina que tiene fuerza precisamente porque la fuerza de esta adhesión reside en que no se cuestiona. Una vez que se determinó un «tiempo móvil», como dice Aniko Husti –las experiencias se realizaron (con el consentimiento evidentemente de los directores, no los más fáciles de convencer)–, se descubre que se obliga a los profesores a negociar entre ellos para fijar períodos de dos o tres horas, que establecen las comunicaciones necesarias; se descubre que la famosa limitación de una hora es completamente arbitraria. Husti ha entrevistado a niños que, después de tres horas de matemáticas, decían: «No he podido acabar...» Las tareas se organizan de otra manera; el profesor da su clase durante veinte minutos, pone las cosas en marcha, indica un ejercicio, rehace un plan; toda la estructura de la pedagogía cambia y, una vez desaparecidos los impedimentos, se descubren las libertades. Los profesores descubren la libertad que les da esta situación en relación con el director, cuando los enseñantes, aun siendo progresistas, están siempre en contra de cualquier cambio... Descubren esta libertad en relación con el director, se liberan de los obstáculos de la clase, ese discurso monologado difícil de mantener.

He aquí un ejemplo de «esto cae por su propio peso» que no podemos decir que tenga su principio en algo que no sea una reglamentación del

Estado: se puede describir su génesis histórica. Cuando se llega a dar a tres profesores principales períodos de tres horas simultáneas (matemáticas, lengua, historia), los estudiantes pueden optar por seguir una u otra de estas materias, según los sentimientos que tienen sobre sus puntos fuertes y sus puntos débiles. Esta imaginación organizativa, esta pequeña revolución simbólica es absolutamente excepcional cuando, como Aniko Husti sugiere, y con razón, todas las reformas dirigidas a cambiar los contenidos que no comiencen por dicho cambio de las estructuras temporales están condenadas al fracaso. En otras palabras, hay un tipo de inconsciente que es uno de los factores de inercia más potente. Ya ven que, cuando al principio cité a Hume, no especulaba. El sistema escolar, que está constantemente en tela de juicio, que es constantemente cuestionado, está básicamente protegido de su cuestionamiento en gran medida por los profesores y los alumnos. No conociendo otro sistema escolar que aquel en el que están, reproducen lo esencial de éste sin saberlo: lo que ellos mismos han sufrido sin saber que lo han sufrido. Sobre todo, hay carencias que descubrirían si vieran tres minutos un sistema escolar extranjero. No hay nada más extraordinario que reproducir las carencias con el corazón contento. Esto vale para los profesores pero también vale para la clase obrera y para muchas otras categorías.

LOS PRODUCTORES DE «DOXA»

Vemos que la introducción del pensamiento neokantiano y durkheimiano en el análisis de la dominación permite comprender algo muy básico: que el *nomos*, el principio de visión y de división del mundo, se impone de una forma muy potente, mucho más allá de todo lo que pueda suscribirse por contrato. Todo lo que estoy diciendo es la antítesis absoluta de todas las teorías del contrato. Los contratos más seguros son los contratos tácitos, inconscientes. Durkheim decía algo que estaba ya muy bien: «No todo es contractual en un contrato»,[1] es decir, que lo esencial queda a menudo fuera del contrato. Pero hay que ir aún más lejos: los mejores contratos son los que no se firman, que no se perciben como tales. El orden social reposa en un *nomos*, que está ratificado por el inconsciente, de modo que, en esencia, es la coerción incorporada la que hace el trabajo. En relación con Marx,

Weber tenía el mérito de hacer la pregunta de Hume: ¿cómo consiguen dominar los dominantes? Weber apelaba al reconocimiento de la legitimidad, estableciendo así esta noción sociológicamente. Desde una perspectiva como la que estoy desarrollando, el reconocimiento de la legitimidad de un acto de conocimiento que no es uno: es un acto de sumisión dóxica al orden social.

Siempre se opone el conocimiento, la lógica o la teoría a la práctica. Hay actos de conocimiento que no son cognitivos en el sentido que se entiende habitualmente. Es el caso, por ejemplo, del sentido del juego: un jugador de fútbol realiza en todo momento actos cognitivos, pero que no son actos de conocimiento, en el sentido que se entiende normalmente la teoría del conocimiento. Son actos de conocimiento corporal, infraconscientes, infralingüísticos: se debe partir de esa clase de acto de conocimiento para comprender el reconocimiento del orden social, del orden estatal. El acuerdo entre estas estructuras cognitivas incorporadas, convertidas en completamente inconscientes –por ejemplo, los horarios–, y las estructuras objetivas son el verdadero fundamento del consenso sobre el sentido del mundo, de la creencia, de la opinión, de la *doxa* de la que hablaba Hume.

Dicho esto, no hay que olvidar que esta *doxa* es una ortodoxia. Es ahí donde la génesis del Estado es importante: lo que es hoy una *doxa* –el horario, el código de la circulación, etc.– ha sido a menudo producto de una lucha; ha sido establecida al término de una lucha entre dominantes y dominados, entre opuestos (es, por ejemplo, el caso de los impuestos, que abordaré más tarde). No hay nada constitutivo del Estado por natural que hoy parezca que no haya sido obtenido sin drama: todo ha sido conquistado. Así pues, la fuerza de la evolución histórica es reenviar los posibles laterales apartados no por el olvido, sino por el inconsciente. El análisis de la génesis histórica del Estado, como principio constitutivo de estas categorías universalmente difundidas en su territorio, tiene como virtud que permite comprender a la vez la adhesión dóxica al Estado y el hecho de que esta *doxa* sea una ortodoxia, que representa un punto de vista particular, el punto de vista de los dominantes, el punto de vista de los que dominan dominando el Estado, de los que, posiblemente sin proponérselo como fin, contribuyeron a hacer el Estado para poder dominar.

Esto nos conduce a otra rama de la tradición teórica, la tradición weberiana. Weber aportó una contribución decisiva que concierne al

problema de la legitimidad. Pero la *doxa* no es el reconocimiento de la legitimidad; es una protolegitimidad. Por otra parte, Weber insistió en el hecho de que todos los sistemas simbólicos –no lo dijo en estos términos porque él no se interesaba por los sistemas simbólicos en su lógica interna, como hacen los estructuralistas, sino en los agentes simbólicos, esencialmente en los agentes religiosos– deben relacionarse con sus productores, es decir, con lo que yo llamo el campo religioso, que Weber no llamaba así, lo que marca los límites de su análisis.[1] Tuvo el mérito de constituir los agentes religiosos, jurídicos, culturales –los escritores– como indispensables para comprender la religión, el derecho, la literatura. Si en la tradición marxista siempre se pueden encontrar textos [que apuntan en esta dirección] –como el de Engels donde se afirma que para comprender el derecho no hay que olvidar al cuerpo de juristas–,[1] queda el hecho de que esta tradición siempre ha escotomizado, silenciado la existencia de agentes específicos de producción y de universos específicos de producción, universos y agentes que hay que tener en mente y cuya lógica autónoma de funcionamiento hay que comprender para comprender los fenómenos simbólicos. Lo repito otra vez de manera más sencilla: una de las contribuciones de Weber es recordar que si se quiere comprender la religión, no basta con estudiar las formas simbólicas de tipo religioso, la estructura inmanente al *opus operatum*, religión o mitología; hay que preguntarse quiénes son los *mythopoietes* [los fabricantes de mitos], cómo se forman, qué intereses tienen, en qué espacio concurren, cómo luchan entre ellos y con qué armas excomulga el profeta, canoniza el sacerdote al buen profeta y excomulga a otros. Para comprender los sistemas simbólicos, hay que comprender los sistemas de agentes que luchan por los sistemas simbólicos.

Lo mismo en lo referente al Estado: para comprender el Estado, hay que ver que tiene una función simbólica. Para comprender esta dimensión simbólica del efecto de Estado, hay que comprender la lógica del funcionamiento de este universo de agentes de Estado que han hecho el discurso de Estado –los legisladores, los juristas–, y comprender qué intereses genéricos tenían con relación a otros y también qué intereses específicos tenían en función de su posición en el espacio de sus luchas, por ejemplo, la nobleza de toga con respecto a la nobleza de espada.

Para que estuviera completo, para dar cuenta de los efectos de

racionalidad, habría que comprender también por qué aquellas gentes tenían un determinado interés en dar una forma universal a la expresión particular de sus intereses. ¿Por qué los juristas, los legisladores hicieron una teoría del servicio público, del orden público, del Estado como irreductible a la dinastía, de la República como transcendente a los agentes sociales que la encarnan en un momento dado, aun cuando se trate del rey, etc.? ¿Qué interés tenían en hacer todo esto y cuál es la lógica de su funcionamiento, de su reclutamiento, el hecho de que tuvieran privilegios, un capital –el derecho romano–, etc.? Comprendiendo todo esto, podemos comprender cómo, al producir una «ideología» (palabra que no quiere decir gran cosa) justificadora de su posición, construyeron el Estado, el pensamiento de Estado, el modo de pensamiento público; y este modo de pensamiento público, que correspondía a su modo de pensamiento particular, que estaba conforme con sus intereses particulares hasta cierto momento, tenía una fuerza particular porque, precisamente, era público, republicano, de rumbo universal.[1]

CLASE DEL 14 DE FEBRERO DE 1991

La sociología, una ciencia esotérica que tiene aspecto exotérico. – Profesionales y profanos. – El Estado estructura el orden social. – Doxa*, ortodoxia, heterodoxia. – Transmutación de lo privado en público: la aparición del Estado moderno en Europa*.

LA SOCIOLOGÍA, UNA CIENCIA ESOTÉRICA QUE TIENE ASPECTO EXOTÉRICO

Querría recordar brevemente –lo hago cada cierto tiempo, cuando siento la necesidad de ello– el problema de la enseñanza oral de la sociología que se plantea en general y a mí ahora de manera peculiar. Lo menciono porque creo que puede facilitar la comunicación. El análisis que voy a proponerles no es un metadiscurso gratuito; creo que puede tener efectos prácticos sobre su manera de escuchar y hacerles entender algunas dificultades que experimento cuando digo lo que trato de decir...

He subrayado a menudo que la sociología se encontraba con un problema que le es propio: más que ninguna otra ciencia, plantea problemas que conciernen a todo el mundo, como se dice, y sobre los que todo el mundo se siente con derecho a tener información y hasta un juicio. Es una ciencia como tiende a ser toda ciencia, completamente esotérica y cerrada sobre sus propias problemáticas, sobre sus experiencias acumuladas en el curso del tiempo, una ciencia esotérica pero con aspecto exotérico. Esto permite toda clase de dobles juegos. Por ejemplo, personas que se dicen sociólogos pueden tener ínfulas de esotéricos cuando son exotéricos, lo que hace que los investigadores, que son realmente esotéricos aunque se den aires de exotéricos (como es obligado en un enseñante), pueden ser tomados por personas que, siendo espontáneamente exotéricas, se las dan de esotéricos para parecer científicos. Es un problema capital con el que tiene que contar el sociólogo. Los periodistas le conceden con mucha facilidad al sociólogo más insignificante la jerga que, en muchos casos, no tiene otra función que manifestar una distancia y un capital simbólico, mientras les niegan esta

precisión [a los conceptos] que son indispensables para el progreso científico cuando la preocupación de acumular los logros lo requiere.

El mencionado problema se planteó sobre todo en mi último curso en el que, de manera tal vez algo desmesurada, intentaba repasar tradiciones teóricas de las que nunca se informa, y que nadie, creo, ha intentado reunir por razones sociales. Acumulando tradiciones sociológicamente incompatibles y mostrando las aportaciones de cada una de estas tradiciones, hacía algo muy esotérico. Cuando yo decía que la etnometodología omitía formular la pregunta de quién construye a los constructores, esta proposición resultaba para algunos de ustedes, creo yo, carente de sentido cuando, en realidad, podría dar lugar a horas de desarrollo, de discusiones científicas, en particular con los etnometodólogos. ¿Por qué me interesa decir esto? No para reavivar diferencias que trato de superar, a veces a costa de laboriosos esfuerzos, sino para tratar de vencer, especialmente entre aquellos que yo llamo, con Pascal, semicualificados, las resistencias que pueden privarles de la integridad de la comprensión de lo que estoy tratando de presentar.

(En una enseñanza como ésta, la dificultad que experimentan todos los profesores del Collège de France se debe a que sus audiencias son muy variadas. La lógica del sistema académico estructura no sólo el tiempo, sino también las edades; el sistema escolar nos inculca los grupos por edad y, a través de los grupos por edad, las categorías de memoria. El magnífico libro de Maurice Halbwachs *Los marcos sociales de la memoria* demuestra que nuestra memoria se estructura en gran parte por nuestro plan de estudios escolar: «Ésa era la época en que yo estaba en sexto con Zutano...» El sistema escolar estructura no sólo nuestra temporalidad sino también nuestra memoria así como, normalmente, los auditorios. Quien se dirige a un público escolar sabe lo que tiene entre manos; aunque dentro de una clase haya diversidades, la diversidad no es tan extrema como en el caso de un público al que se puede llamar sin ofensa *ómnibus*. Público *ómnibus* pero evidentemente autoseleccionado con arreglo a los principios de selección que también se observa a la entrada de los museos o a las galerías de pintura... Incluso en este caso, en presencia de un discurso especializado, nos vemos obligados a tomar nota de una diversidad desde el punto de vista de la competencia específica susceptible de realizarse en la recepción de un discurso con pretensión científica.

Noto intensamente esta dispersión y una parte del trabajo de elocución que trato de hacer –ésa es la razón por la cual no leo mis lecciones que bien podría leer ya que están escritas– tiene en cuenta los signos que me parece percibir en los asistentes... El discurso oral tiene esta particularidad en relación con el discurso escrito: se está en presencia de un público. Me refiero a un modelo importante que introdujo una revolución en la comprensión de los poemas homéricos: se trata de la idea de que los poetas orales hablaban en presencia de un público; se servían de esquemas de improvisación –jamás improvisamos con nada– e improvisaban también en presencia de esta censura particular que representa la presencia de un público al que se tiene ante los ojos. Los trabajos recientes del helenista Jean Bollack sobre los poetas presocráticos,[1] otros sobre las poesías de las sociedades tradicionales, mi diálogo con Mouloud Mammeri, el gran escritor cabileño,[2] demostraron que, en las sociedades donde el modo de comunicación de las obras culturales era oral, los poetas, los creadores, poseían el arte de jugar con la pluralidad de los públicos; saben producir discursos a la vez esotéricos y exotéricos.

Así, había un subespacio de los poetas bereberes, una especie de escuela de formación: en la fragua, la gente aprendía a escribir poesía... No digo que hubiera un campo de poetas bereberes, pero había unos concursos poéticos, una «suerte» de exámenes. Estos poetas, que eran semiprofesionales, que dedicaban una gran parte de su tiempo a crear poesía, sabían hablar al mismo tiempo a sus pares, a algunos oyentes iniciados y, a la vez, a la gente común que podía entender lo que decían. Pongo un ejemplo tomado de los trabajos de Jean Bollack: Empédocles jugaba con la palabra *phos*, que en griego quiere decir normalmente «luz» para el común de los mortales de lengua griega y, en algunos casos muy particulares, puede significar el «mortal»; daba a sus versos un doble sentido. Los poetas presocráticos empleaban procedimientos muy refinados que consistían en dar, como dice Mallarmé, al que ya he citado, «un sentido más puro a las palabras de la tribu», a repetir dichos, proverbios, frases hechas del lenguaje común, introduciéndoles alteraciones minúsculas que podían consistir simplemente en entonaciones, lo que hace que, si no sabe que éstas existen, haya mucha dificultad para percibirlas en la lectura actual. Los helenistas no se plantean este tipo de cuestiones. Los poetas llegaban a hablar a sus pares por encima del oyente común, empleando una

especie de lenguaje polisémico y casi polifónico, con acordes musicales, simples o más raros.

Así trato de hablar yo. Evidentemente, la poesía se presta mejor a eso que el discurso científico. El trabajo que trato de hacer es a menudo muy decepcionante desde el punto de vista subjetivo porque requiere un esfuerzo muy grande y porque soy siempre consciente de la pérdida, en el caso de los que tienen menos conocimientos previos de sociología y para los que no he sabido encontrar el ejemplo adecuado que les habría hecho comprender enseguida, y de los que piensan que repito siempre la misma cosa y que habría debido decir esto o aquello mil veces más deprisa... Tenía ganas de justificar este sentimiento de decepción que experimento, por mí pero también por ustedes, tratando de que comprendan el esfuerzo que hago: intento decir las cosas cada vez que pienso en ellas y puedo no pensar en ellas porque, cuando se está completamente inmerso en una problemática, ya no se siente la arbitrariedad de la cuestión, se dicen como naturales cosas que pueden parecer absolutamente extraordinarias a los que no están preparados para ello...)

PROFESIONALES Y PROFANOS

Voy a recordar rápidamente los efectos de recepción que puede producir este lenguaje polisémico; he eliminado los peores, no soy masoquista... Primero los profanos. «Profano», la palabra lo dice bien, procede del lenguaje religioso y designa a alguien que no pertenece al campo, que no está iniciado, que no ha aprendido la historia propia del campo, es decir, la historia de una problemática, que no sabe que Durkheim se opuso a Tarde y a Spencer, etc., que no posee estos presupuestos históricos que funcionan en el mundo de los profesionales y que hacen que los profesionales encuentren interesante un problema cuando los no profesionales no ven interés en ello. Uno de los efectos principales de un campo científico es definir las cosas que son interesantes en cierto momento, aquello sobre lo que hay que investigar y encontrar. El profano se dice: ¿por qué se concede tal importancia al problema del Estado? Si se le concede cierta importancia es porque, por ejemplo, se habla de ello en los periódicos o porque hay una reforma en curso. Y, evidentemente, muchos semisociólogos, los que

producen más efectos ficticios de esoterismo, son precisamente los que encuentran interesantes los problemas sólo cuando todo el mundo los encuentra interesantes. Por ejemplo, hablaba recientemente con un responsable de proyecto de Vaulx-enVelin[1] que me decía que había visto desembarcar a políticos y sociólogos que se interesaban por Vaulx-en-Velin, porque la ciudad se había vuelto interesante para los medios de comunicación, es decir, era interesante hablar de eso en los medios de comunicación. Lo mismo sucedió con Mayo del 68: aparecieron libros sobre Mayo del 68 al cuarto de hora de producirse. Yo invertí diez años en hacer un trabajo sobre Mayo del 68 que, evidentemente, ya no estaba de actualidad y ya no podía proporcionar los beneficios del interés inmediato.[2] Si les digo: «Para mí, eso no es un sociólogo», ustedes dirán: «Eso es un abuso de autoridad arbitrario, un acto autoritario de censor que busca ser distinto.» Ahí les ofrezco criterios muy importantes. Un sociólogo profesional es alguien que considera interesantes los problemas que el campo científico constituye en un determinado momento como interesantes y que, a veces, coinciden con aquellos que todo el mundo considera interesantes, pero no necesariamente.

Lo que es verdad sobre la problemática lo es también sobre el método. El profesional es alguien que se plantea ciertos problemas ligados a una historia acumulativa y que se esfuerza por resolverlos con ciertos métodos producidos a su vez por la historia acumulativa. Los profanos que juzgan los trabajos de profesionales –sucede a diario en los periódicos, que son los peores en cuanto semihábiles, que son doblemente profanos– se apresuran a juzgar a los profesionales con criterios profanos para legitimarse como pseudoprofesionales en realidad profanos. ¿Qué consideran los profanos en un trabajo científico, sobre todo en las ciencias sociales? En psicología, los desafíos son mucho menos vitales. Las otras ciencias tienen suerte porque la inmensa mayoría de los ciudadanos no tienen nada que ver con sus resultados, al menos a corto plazo: lo que pasa en los laboratorios del Collège de France no hace vibrar a las masas, salvo por accidente. El sociólogo, ése sí, está sometido constantemente a un veredicto inmediato, porque aquello de lo que habla importa espontáneamente a la mayoría de la gente. La mayoría de los profanos, entre los que se cuentan los periodistas, ni siquiera son conscientes de ser profanos en la materia; los mejores son los que conocen sus límites. Los profanos tienen en cuenta los resultados.

Reducen el trabajo científico a tesis, a la adopción de posturas que pueden ser discutidas, que son objeto de opinión como los gustos y los colores, que todo el mundo puede juzgar con las armas comunes del discurso común: se adopta una posición sobre un trabajo científico como se adopta una posición sobre la guerra del Golfo, en función de la escala de opinión derecha/izquierda, etc., cuando lo que cuenta son las problemáticas y los métodos; en última instancia, el resultado es secundario. Lo más interesante desde el punto de vista de la discusión científica es la manera de obtenerlo: ¿cómo ha procedido el investigador para llegar a esto? ¿Cómo ha realizado su investigación?

Pongo un ejemplo del terreno de las ciencias sociales, pero el más alejado de la política: el debate que surgió recientemente a propósito de la obra de Georges Dumézil. Este debate fue iniciado infortunadamente por el historiador italiano Carlo Ginzburg, que recogía la antorcha de un grandísimo historiador, Arnaldo Momigliano. Incide en la relación entre la obra de Dumézil y el nazismo, los símbolos fascistas.[1] Periódicamente se repiten las acusaciones lanzadas por los adversarios de Dumézil, sin recordar las condiciones en las que se produjeron sus trabajos y sin recoger las respuestas que él proporcionó. Lo que está en tela de juicio es la tríada indoeuropea.[2] El principio mismo del error, de la injusticia de esta clase de acusaciones, es hacer como si Dumézil, al escribir *Mitra-Varuna*,[1] se situase en el espacio político, como si adoptase una posición en torno a los problemas sobre los que, en la época, adoptaban una posición Daladier, Chamberlain o Ribbentrop. En efecto, Dumézil se situaba en el filo de una historia relativamente autónoma de un campo relativamente autónomo: pensaba en Sylvain Lévi, en Émile Benveniste, en especialistas que se formulaban, en términos estrictamente científicos, en una lógica estrictamente científica, preguntas sobre el origen y la unidad de las lenguas, etc. Entonces, lo que podría reprocharse a los estudiosos es que, al hablar de este tipo de problemas, no piensen que otros los piensan de otro modo: es el error frecuente de los intelectuales encerrados en su campo. En la problemática esotérica de un campo, el error consiste en olvidar que los ingenuos pueden interpretar esto de otro modo. Tener semejante preocupación hace la vida muy difícil: sembramos la escritura de comillas, ponemos paréntesis, y después se nos reprocha que seamos ilegibles... El error de todo sabio es vivir en una torre de marfil –la lógica autónoma de un

campo que él mismo desarrolla, de manera autotética, sus propios problemas– y, al mismo tiempo, cuando se encuentra con problemas de su tiempo, los encuentra por azar. Lo que hace que haya ahí una injusticia esencial. Reprocho aquí a Ginzburg o Momigliano, que por lo demás son grandes estudiosos, no atender a la problemática específica para, además, obtener beneficios simbólicos en el campo científico: eso permite desacreditar a un adversario... Momigliano debió luchar durante diez años con Dumézil sin lograr jamás menoscabarle, pero bastó que dijera: «Atención, Dumézil es algo parecido a un nazi» para poner en tela de juicio su trabajo. ¿Qué hacemos cuando leemos a un intelectual como si no estuviera inscrito en la historia específica de un cúmulo de problemas, de tesis, de métodos? Leemos a Dumézil como leemos a un filósofo televisivo, a Régis Debray por ejemplo, y a todos los que, en estas últimas semanas, han hablado sobre el problema de la guerra del Golfo, como a cuantos discuten de democracia, de todos los problemas de los que se habla en los medios de comunicación, pero que hablan de ello como hablamos de ello en los medios de comunicación, es decir, sin proceder al corte [epistemológico], sin establecer toda una serie de rupturas. Si he recurrido durante años a lo que llamo una «sociología negativa», de ruptura con las ideas preconcebidas, como prólogo a la explicación que comenzará a enunciar proposiciones positivas, no es por placer; sería mucho más fácil ofrecer enseguida los resultados...

Los profanos también corren el peligro de confiar. Si mi empresa ha salido bien, deben encontrar todo esto muy natural y, a veces, preguntarse por qué expongo de manera tan patética problemas que, una vez que yo los he formulado, a ellos les parecen muy simples. Me conceden demasiado fácilmente cierto número de tesis que no están constituidas como tesis. Si consigo encontrar ejemplos buenos, el equivalente bueno, la clavija que sirva de desencadenante para cada uno –preferí poner como ejemplo el horario escolar mejor que cualquier otro porque creo que una parte importante de los oyentes son antiguos profesores o antiguos alumnos–, si doy con la clave adecuada, dirán: «Lo que nos dijo allí no era tan abstracto, no eran sólo especulaciones –Kant, Durkheim, Cassirer–, esto se parece mucho a cosas muy cercanas», y quedarán convencidos. ¿Significa esto que han accedido al conocimiento que trato de proponer? Diría que no. Decir sí sería demagógico porque no controlan los principios generadores de los

problemas, aunque trato de proporcionar sus elementos. Lo que no quiere decir que tal conocimiento no tenga ningún interés.

Dicho peligro es un efecto, paradójicamente, del «esto cae por su propio peso». Después de haber dicho: voy a denunciar [el hecho de] que «esto cae por su propio peso», produzco otro efecto de «cae por su propio peso», un efecto de «es natural» que puede ser acogido a su vez como una especie de *doxa*. Para los semihábiles que saben un poco de sociología (siento expresarme así, pero después de todo, a veces hay que hablar duramente), que han leído sociología, escrita por mí o por otros, más bien por mí si están aquí, pueden tener un sentimiento de ya dicho, de aire conocido, de aire familiar... Así pues, lo que dije la semana pasada no estaba completamente seguro de que iba a decirlo cuando entré en la sala. No se me ocurre dónde habrían podido leerlo (no es, en absoluto, para defender mi originalidad).

Este sentimiento de ya visto y de ya conocido, que no estigmatizo pero que aclaro, es una protección contra el esfuerzo de pensamiento que hay que hacer en todas las ciencias y, sobre todo, en sociología para estar a la altura de lo que ya ha sido pensado. Si los sociólogos estuvieran a la altura de las experiencias de todos los sociólogos anteriores, serían increíbles; pero muy pocos sociólogos están a la altura. Esta mitridatización por el semisaber tiene terribles efectos de protección a la hora de afrontar el saber que se expone, que se arriesga.

Los semihábiles tienen también un sentimiento de naturalidad, como los primeros. Refuerzo esta ilusión rechazando deliberadamente la investigación de la clase profesoral. Si dijera *doxa*, ustedes pensarían en disciplina, ustedes creerían que es la diferencia con Foucault. No me gusta participar en este jueguecillo porque, si se quiere jugar de verdad, hace falta mucho tiempo para ser justo con la gente de quien se diferencia, en relación con lo que se piensa. Tendría que impartir clases y precisar que, cuando digo *doxa*, me sitúo en relación con tal tradición teórica, cuando hablo de legitimidad, no es en el sentido de Habermas. Por tanto, no me gusta hacerlo bajo la forma perentoria de afirmación autoritaria de mi clase. Y no tengo los medios de hacerlo, salvo de cuando en cuando, como en Elias, de un modo completamente didáctico. Si diera un curso de mil horas al año –Dios me libre– podría trabajar en lo esotérico...

Quedan los hábiles: voy a halagarlos, espero que todo el mundo se reconozca... Los hábiles, que habían leído el artículo sobre el que me apoyé

para recomenzar, vieron que fui repasando todos los puntos que había recorrido, pero más en espiral que en horizontal. Cito una metáfora muy pretenciosa que Proust emplea para caracterizar su propia manera de hacer novelas: hay personas que son como automóviles, cuya energía se despliega en horizontal, y otros como aviones, cuya energía se despliega en vertical. Con mi discurso a propósito de este texto, repaso estos espacios, pero desde un punto de vista que me era completamente desconocido cuando lo escribía. Dije al empezar que al escribir «Sobre el poder simbólico» no sabía que de hecho estaba hablando del Estado. El hecho de saber que hablaba del Estado sin saberlo me permite decir cosas sobre el Estado y sobre lo que he logrado, que no estaba incluido en el artículo. Evidentemente, si no hubiera escrito este artículo, no podría hablar del Estado como hablo de él hoy. Los hábiles no tienen sólo el placer de ver elaborar conceptos de manera un poco más satisfactoria, sino también y sobre todo de encontrar esquemas de pensamiento, hipótesis de investigación. La gente que participa en investigaciones del mismo tipo que las que se inician aquí, no con proyectos, con ideas, sino con esquemas de pensamiento, programas de investigación y de acción. (Perdónenme lo que es a la vez una defensa y una ilustración de lo que hago, una especie de apología autolaudatoria, pero necesitaba decirlo porque, tras el último curso, sentía más que un malestar.)

EL ESTADO ESTRUCTURA EL ORDEN SOCIAL

Muy deprisa, para los hábiles que conocen los instrumentos que he manipulado, una de las conexiones que he establecido cuando preparé el último curso, y que no había establecido antes, es la conexión entre Estado y rito de institución, noción que elaboré hace algunos años como reacción contra la noción de rito de paso de Van Gennep.[1] Se sitúa pues en el campo, y no en la búsqueda de distinción. Van Gennep, bajo la apariencia de elaborar un concepto científico, que ha sido repetido universalmente, sanciona una idea de sentido común: pasamos de la juventud a la vejez... Ciertos conceptos deben su éxito al hecho de que, precisamente, no han hecho el corte [epistemológico]: para hacer el concepto científicamente válido, lo he reemplazado por el del rito de institución. He tomado el

ejemplo de la circuncisión, mostrando que lo importante, en el rito de institución, es que constituye una diferencia, no entre el antes y el después del cumplimiento del rito, sino entre los que lo sufren y los que no lo sufren. Mi definición del rito de institución se ha elaborado pensando en ritos propios de las sociedades tradicionales.

Después, trabajando en la educación, descubrí poco a poco que el sistema escolar era quizá un inmenso rito de institución y que se podrían considerar las etapas de los cursos escolares como etapas de un curso iniciático en el que el iniciado, como en las leyendas o los mitos iniciáticos, se entrega cada vez más para llegar a una consagración final, obteniendo, al fin, el símbolo de su elección que es el título académico. Por una parte, los ritos de institución, el sistema escolar que realiza los ritos de consagración; por otra, el Estado que hace funcionar el sistema escolar. Me digo: el Estado, al organizar el sistema escolar y todos los ritos de institución que se cumplen a través de él, instituye ritos de institución muy importantes que estructuran no sólo las jerarquías sociales –catedrático/no catedrático, titulado/no titulado–, es decir, lo que se lee en los manuales de sociología de la educación, sino también las estructuras mentales a través de las cuales se perciben dichas estructuras sociales y dichas jerarquías sociales. El sistema escolar instituye no sólo grupos de personas objetivamente jerarquizadas, divisiones objetivas en el mundo del trabajo, una división del trabajo legítimo, sino que instituye al mismo tiempo en los espíritus sometidos a su acción principios de visión y de división conformes con estas divisiones objetivas. El Estado contribuye a producir jerarquías y, al mismo tiempo, a producir los principios de jerarquización conformes con estas jerarquías. Entre estos principios de jerarquización: los «cuadros sociales de la memoria», el sistema de valores, la jerarquía de las disciplinas, de los géneros.

El Estado, pues, no es tan sólo una instancia que legitima un orden establecido por una acción de tipo «propaganda». El Estado no es tan sólo una instancia que dice: el orden social es así, y está bien así. No es tan sólo la universalización del interés particular de los dominantes que llega a imponerse a los dominados (es la definición marxista ortodoxa). Es una instancia que constituye el mundo social según ciertas estructuras. Habría que jugar con la noción de constitución. Las oposiciones que el Estado produce no son una superestructura: he aquí todavía otra palabra que hay

que desterrar del lenguaje, con toda la metáfora arquitectónica de la superestructura, de la infraestructura, de los niveles, de la sociedad como casa, con sótano, desván, etc. (Un poco de psicoanálisis para ennoblecer; lo que yo uso como broma, Bachelard lo llamaría psicoanálisis del espíritu científico.)[1] El Estado no es tan sólo un productor de discursos de legitimación. Cuando se piensa en «legitimidad», se piensa en «discurso de legitimación». No se trata de un discurso de propaganda por el cual el Estado y los que gobiernan a través de él justifican su existencia como dominantes, es mucho más que eso.

El propio Estado estructura el orden social –el empleo de los tiempos, el presupuesto-tiempo, nuestras agendas, toda nuestra vida está estructurada por el Estado– y, al mismo tiempo, nuestro pensamiento. Esta especie de pensamiento de Estado no es un metadiscurso sobre el mundo, es constitutivo del mundo social, está inscrito en el mundo social. Por esa razón, la imagen de la superestructura, de las ideologías como cosas que planean por encima, es funesta y he pasado mi vida luchando contra ello. El pensamiento de Estado constituye –en el sentido de ser parte de– el horario, la vida escolar. El Estado es parte constituyente de ella; al mismo tiempo, la constituye como es, la hace ser como es. Esto vale para todo lo que el Estado produce. El Estado es constitutivo del orden social en este doble sentido. *Nomos*/anomia son palabras con las cuales he jugado para crear conexiones para quienes tienen la cultura durkheimiana.

Podríamos jugar del mismo modo con «constitución», en el sentido de derecho constitucional, y «constitución» en el sentido de los filósofos.

«DOXA», ORTODOXIA, HETERODOXIA

Los actos constitutivos del Estado, en la medida en que contribuyen a constituir a la vez la verdad objetiva y los sujetos que la perciben –resumo lo que dije la última vez–, contribuyen a producir una experiencia del mundo social como evidente, lo que yo llamo experiencia dóxica del mundo social, haciendo que intervenga la tradición fenomenológica que yo corrijo. El mundo social se da en el modo de la *doxa*, este tipo de creencia que ni siquiera se percibe como creencia. El mundo social es un artefacto histórico, un producto de la historia que se olvida en su génesis en favor de

la amnesia de la génesis que afecta a todas las creaciones sociales. El Estado es desconocido como histórico y reconocido con un reconocimiento absoluto que es el reconocimiento del desconocimiento. No hay reconocimiento más absoluto que el reconocimiento de la *doxa* ya que no se percibe como reconocimiento. La *doxa* es responder sí a una pregunta que no he planteado.

La adhesión dóxica es la adhesión más absoluta que pueda obtener un orden social puesto que se sitúa más allá incluso de la constitución de la posibilidad de obrar de otro modo: es lo que separa la *doxa* de la ortodoxia. La ortodoxia aparece desde el momento en que hay hetero-: en cuanto hay heterodoxos, los ortodoxos se ven obligados a aparecer como tales; la *doxa* está obligada a explicitarse en ortodoxia cuando una herejía la pone en tela de juicio. Los dominantes en general son silenciosos, no tienen filosofía, ni discurso; comienzan a tenerlo cuando se los ataca, cuando se les dice: «¿Por qué sois como sois?» Entonces están obligados a constituir en ortodoxia, en discurso explícitamente conservador lo que se afirmaba hasta aquí subyaciendo en el discurso en el modo del «esto cae por su propio peso». Empleo aquí conceptos que he utilizado a menudo: desconocimiento, reconocimiento, *doxa*. Recuerdo de paso un ejemplo para demostrar la fuerza de la *doxa*. Ustedes tendrán sin duda la impresión de que la escuela se pone constantemente en tela de juicio. Hasta en el título de las obras que se le dedican («la cuestión escolar»). Sin embargo, creo que el funcionamiento de la escuela es, en lo esencial, dóxica: no se la pone en tela de juicio en lo esencial. La fuerza del sistema escolar reside en que, siendo capaz de producir la incorporación de las estructuras según las cuales está organizado, deja a salvo del debate lo esencial mismo de sus funcionamientos, situados al margen incluso de la defensa de intereses corporativos (los intereses corporativos que están a menudo [vinculados a] la defensa del «esto cae por su propio peso», es decir, la defensa de las estructuras mentales que permiten percibir el mundo como algo que «cae por su propio peso». Por eso las guerras sobre la escuela se convierten en guerras de religión, en guerras de vida o muerte...

Cité, al final [del curso precedente], a Max Weber y la cuestión: ¿a quién beneficia el Estado? Por ahí se empieza habitualmente y [por eso], de entrada, no se comprende nada; si se plantean los problemas de este modo, hacemos lo que llamamos «crítica». Uno de los dramas de la sociología es

que con frecuencia se confunde con la crítica. Cualquiera puede denunciar la corrupción, la concusión, etc.: a menudo leemos la sociología como leemos *Le Canard enchaîné*, que, a fin de cuentas, es una lectura muy buena que proporciona un arsenal de informaciones al sociólogo. Resulta que la sociología afronta a menudo cuestiones que el sentido común sitúa en primera línea, pero la sociología las formula de otro modo. Por ejemplo: ¿quién se sirve del Estado? ¿Acaso los que sirven al Estado no se sirven de él sirviendo al Estado? En otras palabras: ¿no hay unos beneficios privados del orden público? ¿Intereses particulares en el orden público? ¿Hay quienes tienen particular interés en el orden público, quienes tienen un monopolio del orden público?

Reencontramos aquí la cuestión weberiana, que Weber nunca se plantea a propósito del Estado (vean ustedes cómo podemos servirnos de un autor contra él mismo). Ésta es la principal crítica que hago a Weber, pero formulando, a propósito del Estado, una cuestión weberiana que Weber no se planteó: la de saber a quién aprovecha el Estado, él habla de racionalización. He leído los textos de Weber hasta entre líneas; Davidson llama a esto el «principio de caridad»,[1] habría que hablar, más bien, de «principio de justicia», [que consiste en] prestar a un autor el mayor número posible de argumentos favorables a su tesis. He aplicado este principio de caridad a Max Weber (véase el último capítulo de *La nobleza de Estado)*. He leído a Weber hasta en sus paréntesis. Siendo Weber como es un gran pensador, tiene paréntesis que pueden desbaratar todo lo que dice al lado. Weber rozó el problema pero sin convertirlo en el principio director de su trabajo.

TRANSMUTACIÓN DE LO PRIVADO EN PÚBLICO: LA APARICIÓN DEL ESTADO MODERNO EN EUROPA

Esto quería ser una introducción breve y, aunque voy deprisa... Vuelvo al inicio del comienzo de construcción positiva de una respuesta a la cuestión de la génesis del Estado, que intentaré esbozar a partir de lo que he podido asimilar de mis lecturas históricas. No se trata de coquetería ni de prudencia académica, es la realidad: dada la problemática que me traigo entre manos, necesitaría una cultura histórica desproporcionada para las fuerzas de un

hombre. Por tanto, me voy a quedar siempre corto en lo que podré probar. Es una invitación a la asistencia. Si tienen ustedes observaciones, críticas, referencias, las recibo con entusiasmo. No voy a tratar de elaborar una descripción de la génesis del Estado (haría falta un curso de quince años), ni siquiera un esbozo de investigación de los factores explicativos de la aparición del Estado, sino un modelo simplificado de la lógica según la cual, en mi opinión y en la opinión de la inmensa mayoría de los autores, se llega a cosas relativamente banales en las cuales todo el mundo está de acuerdo. Voy a proponer un modelo de la lógica según la cual me parece que se ha constituido el Estado (intentaré hacerlo de manera un poco más sistemática), es decir, el proceso de concentración de diferentes especies del capital, el proceso que se acompaña de un proceso de transmutación. He resumido lo esencial.

El Estado es el producto de la acumulación progresiva de diferentes especies del capital, económico, de fuerza física, simbólica, cultural o de información. Esta acumulación que se efectúa en favor del nacimiento del Estado dinástico –cuyas propiedades específicas habrá que caracterizar– se acompaña de una transmutación. La acumulación no es simplemente una adición: se producen unos cambios ligados, por ejemplo, al hecho de que la misma instancia acumula diferentes especies de capital que por lo general no se acumulan por las mismas categorías de personas. Tenemos, por tanto, un modelo de acumulación de diferentes especies de capital, de su concentración. En segundo lugar –habría que hacer todo al mismo tiempo–, un modelo de la transmutación cualitativa de estas diferentes especies de capital, asociada con la concentración. La segunda parte podría ser: ¿cómo se transforman los capitales privados en capitales públicos? ¿De qué modo se constituye algo como un capital público, si es que eso existe? Éstas son las grandes líneas de mi trabajo.

Otra cuestión previa: el problema de los factores específicos que pueden explicar que Occidente sea un caso particular tratándose del nacimiento del Estado. Sobre este problema, hay toda una literatura; los filósofos e incluso algunos sociólogos se plantearon la cuestión de la especificidad de la historia europea: Husserl, Valéry, Heidegger... Recientemente, Jacques Derrida procedió a una especie de reevaluación sintética de toda esta tradición (en el cual no me incluyo).[1] El mismo Max Weber planteó este problema, que es un problema de época –la del período de entreguerras– en

la famosa introducción a *La ética protestante* donde convierte todas las civilizaciones humanas en esbozos de la civilización europea, como si los babilonios hubieran esbozado el cálculo, etc.[2] Todas estas visiones me parecen peligrosas y eurocéntricas. A pesar de todo, la cuestión que formulo también podría parecer eurocéntrica a muchos especialistas. Un investigador como Jacques Gernet[3] rechazaría algunas de las diferencias que voy a exponer, pero, planteándolas explícitamente, me expongo a la crítica científica. Rechazaría sin duda la diferencia entre los imperios y los Estados tal como aparecen en Occidente. Sin embargo, para el debate científico me intereso en la especificidad del Estado occidental. Es un debate muy complicado sobre el que hay una literatura inmensa. El mérito de Charles Tilly reside en haber tratado de sacar la construcción de un modelo de la génesis del Estado de la eterna pareja formada por los casos francés e inglés para extenderlo a escala europea. Otros dirían que, a pesar de sus esfuerzos, Tilly sigue siendo eurocéntrico porque la mayor parte de los Estados de los países del mundo no han sido engendrados sobre el modelo de los Estados occidentales... El debate está a menudo sobrecargado de ideología porque el primer comienzo es una prioridad, y la prioridad un privilegio: así pues subyacen apuestas políticas en debates que deberían ser puramente científicos.

Me apoyaré en un historiador medievalista que creo que ofrece una formulación clara con la que estoy bastante de acuerdo: Joseph R. Strayer, *Les Origines médiévales de l'État moderne*.[1] Hay que leer este libro. Les dará armas para criticar lo que les digo, en la medida en que propone una teoría de la génesis del Estado que es bastante diferente, aunque coincida en parte con la que voy sugerirles. Strayer insiste en el hecho de que los Estados occidentales, francés e inglés esencialmente, no deben nada a las [formas políticas] anteriores. No puede discutirse que existían Estados antes de la aparición de los Estados occidentales, bajo la forma de la *polis* griega, del imperio chino de la dinastía Han o del imperio romano. Pero, según él, no podemos ver allí antecedentes, predecesores [del Estado de tipo occidental], porque los hombres que fundaron el Estado europeo ignoraban por completo –argumento de hecho– el modelo asiático, conocían muy mal el imperio romano y sólo conocían la *polis* griega a través de Aristóteles. Y sobre todo, el argumento más fuerte, los Estados europeos que aparecen

después de 1100 son radicalmente diferentes de los modelos anteriores y se distinguen de los imperios de cohesión débil.

El problema de la especificidad de la trayectoria de los Estados occidentales me ha preocupado mucho en la medida en que, según la manera de responder a eso, podemos armarnos o no de un comparatismo a escala de la historia [global], o limitar el ejercicio del comparatismo a la escala de Europa. Evidentemente, esto cambia mucho la bibliografía y también la manera de tratar los documentos. No es una cuestión anecdótica sino una verdadera cuestión previa: ¿en qué se distinguen los Estados europeos de los imperios (ruso, chino, romano)? Estos imperios, dice Strayer, gozaban de la fuerza militar que les proporcionaba un poder de control muy extenso, pero no integraban de verdad a sus habitantes –o sólo una parte muy débil– en el juego político o en la actividad económica que trascendía los intereses locales inmediatos. Estos imperios –y en eso creo que muchos estarían de acuerdo– aparecen como una superestructura –aquí podemos decirlo– que permitía subsistir a las unidades sociales con base local relativamente independientes. Por ejemplo, la Cabilia ha estado sometida durante siglos a la dominación turca sin que las estructuras locales, basadas en los clanes o en lo comunal, hayan resultado muy afectadas por el ejercicio de un poder central. Se puede pagar un tributo, se puede estar sometido a operaciones militares de represión, por lo general provisionales y puntuales, y seguir conservando estructuras no afectadas, por ejemplo, autonomías locales con sus costumbres. Tenemos de ello un tipo de verificación *a contrario*, cuando el hundimiento de los imperios –es verdad en el caso del imperio turco– no suscita gran resistencia y, hasta donde podemos saber, no cambia casi nada en la vida social de las unidades del nivel inferior.

Los historiadores suelen ser normativos. Para ellos, esta estructura de control extensivo implica un despilfarro considerable de recursos humanos. Los imperios tienen una fuerza de movilización relativamente reducida, un rendimiento movilizador muy débil. Paralelamente, suscitan una lealtad muy moderada con respecto al Estado; movilizan poco objetiva o subjetivamente. En oposición a los imperios, las ciudades-Estado son pequeñas unidades políticas que integran con mucha fuerza a los ciudadanos, que les hacen participar muy estrechamente en la vida política y en todas las actividades comunitarias. Por ejemplo, con la institución de

las liturgias, los ciudadanos ricos participan en los gastos culturales, que son los gastos más estatales. En las sociedades contemporáneas, la economía de la cultura es una economía completamente artificial que no sobreviviría a la desaparición del Estado: todas las instituciones –el TNP [Teatro Nacional Popular], los museos, etc.– que ofrecen cultura son deficitarias, sólo pueden existir gracias a una instancia capaz de conseguir recursos y sostenerlas; no hay mecenazgo que pueda mantener una orquesta sinfónica de provincia... Es un ejemplo de alquimia: el Estado transforma impuestos en cultura. En eso vemos que hay una autonomía relativa de la lógica del Estado: si se hiciera un referéndum para saber si hay que mantener los créditos de France Culture y que el efecto de legitimidad cultural producido por el Estado no se ejerciera, es decir, si la gente respondiera con arreglo a su uso real de France Culture, los créditos se cortarían inmediatamente. Con la liturgia, la gente participa en estos gastos a fondo perdido económicamente –quedan los beneficios simbólicos– que son los gastos culturales...

Para Strayer, en las ciudades-Estado, la lealtad con respecto al Estado es muy fuerte y adopta formas que hacen pensar en el nacionalismo moderno. Eso es lo que dice. Para mí, a priori, esto no es posible. Hasta la palabra patriotismo encaja mal: el amor del ciudadano griego por su ciudad no tiene nada que ver con el patriotismo moderno que es el producto de un trabajo cuyos agentes sabemos que no existían entonces (el sistema escolar). Las ciudades-Estado tienen capacidades que no tenían los imperios, pero no pueden crecer más allá de un determinado umbral, integrar nuevos territorios y poblaciones diversas, o asegurar la participación de numerosos ciudadanos en la vida política; aplican un *numerus clausus* porque funcionan a pequeña escala. Ante la prueba de la ampliación, la ciudad-Estado se convierte en el núcleo de un imperio, es anexionada y sufre todas las contradicciones de la situación. Éste es también el caso de las ciudades italianas anexionadas al imperio austrohúngaro que tenían una dimensión reducida y, militarmente débiles, se vieron abocadas a ser anexionadas.

Strayer escribe que los Estados europeos posteriores a 1100 combinan las capacidades, las virtudes de ambos modelos: tienen a la vez la potencia, la amplitud, la extensión, la participación cuantiosa y el sentimiento de una identidad común. Se plantea ahí un problema muy importante. Es una definición muy constructiva. Strayer llama Estado a las instancias que

consiguieron resolver el problema de la integración de grandes poblaciones a cambio de un trabajo específico, un trabajo que faltaba en las pequeñas ciudades, gracias al despliegue de instancias específicas de movilización. Lo que hay que retener de esta distinción, es que habrá que formular la pregunta de la relación entre el Estado y el territorio, entre el Estado y la población, entre el Estado y el control que no es sólo exterior y militar, sino que es también control de la creencia, de la opinión (volvemos a Hume), que recordé anteriormente a propósito de la acumulación del capital simbólico.

He delimitado el campo de mi investigación: mi modelo vale para estos Estados prototípicos considerados esencialmente diferentes de los imperios y de las ciudades-Estado. El próximo día les resumiré el artículo del historiador inglés Victor Kiernan, «Estado y nación en Europa Occidental»,[1] artículo de síntesis que intenta describir los factores que explican históricamente la diferencia de Europa desde el punto de vista de los Estados.

CLASE DEL 21 DE FEBRERO DE 1991

Lógica de la génesis y de la emergencia del Estado: el capital simbólico. – Las etapas del proceso de concentración del capital. – El estado dinástico. – El Estado: un poder sobre los poderes. – Concentración y desposesión de las especies de capital: el ejemplo del capital de fuerza física. – Constitución de un capital económico central y construcción de un espacio económico autónomo.

LÓGICA DE LA GÉNESIS Y DE LA EMERGENCIA DEL ESTADO: EL CAPITAL SIMBÓLICO

El artículo de Kiernan es interesante en cuanto que trata de enumerar una serie de factores que pueden justificar la particularidad, la singularidad de los Estados modernos en Occidente: la existencia de una sociedad feudal muy fuerte que oponía al rey resistencias tales que éste se vio obligado a construir una administración; luego, la existencia de un derecho de propiedad mejor definido que en la tradición otomana a causa de la existencia de un derecho fuerte; otro factor, la existencia de una pluralidad de Estados más o menos equivalentes con un ejército regular y, por tanto, la necesidad de rivalizar por medio de la guerra con otros Estados, a diferencia de Roma y de China que no sufrieron, según Kiernan, la presencia de rivales equivalentes; la existencia de una Iglesia, un cuerpo centralizado, disciplinado y monopolístico, que abastecía de modelos. Es éste un factor importante sobre el que todos los historiadores se ponen de acuerdo: otros teóricos del Estado, como Michael Mann, [ponen en evidencia] la importancia de la Iglesia no ya como cuerpo constituido sino como masa de fieles, [Mann] ve en el mensaje cristiano un factor ideológico importante en la constitución de la noción de ciudadano.[1] Por último, otro factor enunciado también por Kiernan, la ciudad como el cuerpo político total o parcialmente autónomo que entra en una dialéctica compleja con el Estado. Podríamos añadir otros factores; he hecho tan sólo una enumeración para

darles una idea de este tipo de reflexión (hay una amplia literatura de este género que trata de definir el conjunto de los factores singulares que ha determinado la singularidad del Estado occidental. Habría que añadir la existencia del derecho romano sobre el cual insisten mucho los historiadores franceses).

Sólo quería señalarles una vía que no voy a seguir. Mi fin no es aportar una contribución a la construcción de los sistemas de factores explicativos del nacimiento del Estado, sino más bien tratar de construir un tipo de modelo de la lógica de la génesis del Estado. Así pues, lo que intentaré presentar es un tipo de modelo parcialmente original por el conjunto recogido y muy poco original en la medida en que las cosas recogidas han sido dichas por numerosos autores. Al analizar una por una las dimensiones según las cuales se produjo la concentración de capital de tipo particular que está en el origen del Estado –esto es contradictorio con la lógica específica del Estado, pero estoy obligado, por las necesidades del análisis, a examinar sucesivamente el nacimiento del impuesto, del derecho, etc.–, querría mostrar a la vez la lógica de la génesis y la lógica de la emergencia –es una palabra importante– de una realidad que no puede reducirse a la suma de los elementos que la constituyen. Para hablar de este proceso, a menudo empleamos la metáfora de la cristalización o, de manera más rigurosa, la noción de emergencia que es útil porque dice que, a través de una acumulación continua, pueden producirse transmutaciones, cambios de «orden», por emplear una expresión de Pascal: podemos pasar de una lógica a otra. Voy a indicarles muy rápidamente el esquema global, las grandes líneas que seguiré, una especie de plano anticipado para que no se pierdan ustedes en el detalle de los análisis que me veo empujado a proponerles. Lo que procuro mostrar, analizar, aprehender, es la lógica de la acumulación inicial de diferentes especies de capital que, al acumularse, sufren una transmutación. Tácitamente, barajo la noción de especie de capital de la que ya hablé ampliamente en cursos anteriores y trataré el capital económico, el capital cultural (o, en su forma más general, el capital informacional), el capital social y, por fin, el capital simbólico.

Digo dos palabras sobre el capital simbólico que es la noción más compleja y más necesaria para la comprensión de lo que voy a hacer aquí.[1] Por capital simbólico entiendo la forma de capital que nace de la relación entre una especie cualquiera de capital y los agentes socializados de forma

que conozcan y reconozcan esta clase de capital. El capital simbólico, como la propia palabra dice, se sitúa en el orden del conocimiento y del reconocimiento. Pongo, para que se entienda, un ejemplo muy sencillo que expuse detenidamente los años anteriores: la fuerza, tal como la analiza Pascal. La fuerza actúa como tal, por imposición física, pero también por la representación que los que la sufren tienen de esta fuerza; la fuerza más bruta y más brutal obtiene una forma de reconocimiento que va más allá de la simple sumisión al efecto físico de la fuerza. Hasta en el caso más extremo donde la especie de capital sea la más próxima a la lógica del mundo físico, no hay efecto físico que no se acompañe, en el mundo humano, de un efecto simbólico. La rareza de la lógica de las acciones humanas hace que la fuerza bruta no sea nunca sólo la fuerza bruta: ejerce una forma de seducción, de persuasión que aprecia la obtención de cierta forma de reconocimiento.

El mismo análisis puede aplicarse al capital económico: la riqueza nunca actúa solamente como riqueza; hay una forma variable según las sociedades, los momentos de reconocimiento concedidos a la riqueza que hace que la fuerza económica más bruta ejerza por añadidura un efecto simbólico que concede a la riqueza el reconocimiento. El capital social y el capital cultural implican lo simbólico. La propensión del capital cultural a funcionar como capital simbólico es tan fuerte que los análisis científicos que constituyeron el capital cultural como tal son particularmente difíciles ya que el capital cultural se identifica con un don de naturaleza: al que posee el capital cultural de la elocuencia, de la inteligencia, de la ciencia se le percibe espontáneamente como poseedor de una autoridad legítima. Por esa razón, los poderes de tipo tecnocrático tienen una autoridad de un tipo diferente que los poderes puramente militares en la medida en que su autoridad reposa sobre una especie de capital espontáneamente reconocido como legítimo. Se reconoce a los dirigentes que tienen una autoridad vinculada a la ciencia o a la cultura como dignos de ejercer su poder en nombre de una competencia que aparece como fundada en naturaleza, en virtud o en mérito. El capital social, como el capital de relaciones, está predispuesto espontáneamente a funcionar como capital simbólico. El capital simbólico es el capital que posee por añadidura todo poseedor de capital.

Voy a atenerme a las formas casi puras de capital simbólico como la

nobleza. Juego con la etimología de la palabra noble: *nobilis* quiere decir conocido y reconocido, o notable. El campo político es el lugar por excelencia de ejercicio del capital simbólico: es un lugar donde existir, ser, ser percibido. Un hombre político es en gran parte un hombre conocido y reconocido; no es fruto del azar que los hombres políticos sean particularmente vulnerables al escándalo, siendo el escándalo generador de descrédito y el descrédito lo inverso a la acumulación del capital simbólico. Garfinkel escribió un estupendo artículo sobre [las «ceremonias de degradación», entre las cuales están] los rituales de degradación militar –cómo se le quitan los galones al capitán Dreyfus–, que son lo inverso a los rituales de consagración; consisten en quitar al poseedor de títulos que merece reconocimiento sus signos de reconocimiento y en reducirlo al nivel de ciudadano simple y anónimo, privado de capital simbólico.[1] Si no digo tan sólo «prestigio», es porque esta palabra no dice todo esto. Lo señalo a fin de demostrar la dificultad que he tenido para elaborarlo. Sé hasta qué punto todo esto me resultó difícil, embrollado. Lo que les he dicho en unas cuantas frases me pareció a mí impensable durante mucho tiempo. Se lo digo como garantía de que no he inventado esto por placer...

LAS ETAPAS DEL PROCESO DE CONCENTRACIÓN DEL CAPITAL

Trataré de mostrar la lógica de esta acumulación inicial de capital. El Estado se construye concentrando primero alrededor del rey –después es un poco más complicado– diferentes especies de capital y cada una de ellas. Es este doble proceso de concentración masiva de cada una de estas especies –poder físico, poder económico, etc.– y de concentración en las mismas manos de las diferentes especies –concentración y metaconcentración– la que engendra esta realidad absolutamente asombrosa que es el Estado. En efecto, este proceso de concentración también puede ser descrito como un proceso de autonomización de un espacio particular, de un juego particular, de un campo particular en el que se juega un juego particular. Mi análisis tiene como fin describir el proceso de autonomización de un campo burocrático dentro del cual funciona una razón de Estado, entendiendo razón en sentido objetivo y subjetivo, es decir, una lógica particular que no es la de la moral, de la religión, de la política, etc. Seguiré cuatro etapas que

corresponden a un orden lógico y cronológico pues la génesis del Estado pasa por etapas que corresponden, grosso modo, a un orden de sucesión histórica, pero no creo que me contente con repetir una cronología.

Primera fase: el proceso de concentración y el proceso de emergencia que lo acompaña. Analizaré las diferentes dimensiones del capital de Estado que se acumula demostrando que, para comprender la génesis del Estado, hay que dar la prioridad al capital simbólico. Esto modifica la visión materialista en el sentido restringido del término. La noción de capital simbólico tiene como función permitir la elaboración de una teoría materialista de lo simbólico. Si se quiere caracterizar lo que quiero hacer, cueste lo que cueste, podríamos decir que voy a hacer materialismo ampliado. Sé que algunos dirán, porque pongo el capital simbólico antes del capital económico, que invierto la vieja oposición infraestructura/superestructura, y por lo tanto que soy todo lo que se quiera, idealista, espiritualista, etc. Es un error, porque yo rechazo esta dicotomía. Voy a describir analíticamente el proceso de concentración, dimensión por dimensión, sabiendo bien que es imposible quedarse en una dimensión: por ejemplo, el análisis de la génesis del impuesto, de la fiscalidad, me llevará a demostrar que esto sólo puede funcionar si simultáneamente se acumula el capital simbólico, incluido en el trabajo de recaudación del impuesto. Así pues, describiré este proceso de concentración de cada especie de capital y, al mismo tiempo, me preguntaré sobre el sentido de esta concentración. Me moveré en torno a la oposición universalización/monopolización: un proceso de concentración puede ser descrito como proceso de universalización –se pasa de lo local a lo nacional, de lo particular a lo universal– y, al mismo tiempo, como proceso de monopolización; pero habrá que mantener ambos juntos.

Segundo tiempo: la lógica del Estado dinástico. Intentaré, con cierto número de historiadores que insisten en el hecho de que no se puede hablar de Estado antes del siglo XVII, caracterizar este Estado patrimonial, en el cual la propiedad de Estado es una propiedad personal. Intentaré, primer punto, describir la especificidad de este Estado dinástico, su lógica limpia, sirviéndome de conceptos que elaboré para otra cosa, a saber, la idea de estrategias de reproducción.[1] Intentaré demostrar que la política de un Estado dinástico, como lo vemos en las guerras de sucesión, se inscribe en la lógica de las guerras familiares en torno a una herencia. Podemos, por

tanto, pasar lógicamente de modelos construidos para las políticas domésticas del campesinado o de las grandes familias nobles a un modelo que se aplica a escala estatal. La política dinástica es en gran parte una política organizada según un sistema de estrategias de reproducción interdependientes. A continuación, segundo punto, examinaré las contradicciones específicas del Estado dinástico: en la medida en que reposa sobre las estrategias de reproducción de base familiar, el Estado dinástico es portador de contradicciones que favorecen la superación de la política dinástica. Es un problema que se plantean los historiadores. Por ejemplo, Andrew Lewis se pregunta cómo se sale del Estado dinástico, cómo se pasa del Estado identificado con los bienes del rey al Estado separado de la persona del rey.[2] Creo que la lógica dinástica contiene contradicciones, en particular la relación entre el rey y sus hermanos, que se observa a escala de las unidades domésticas elementales que obligan a salir del modelo puramente patrimonial.

La tercera etapa podría llamarse «de la casa del rey a la razón de Estado».[3] Intentaré mostrar en qué consiste el proceso de concentración y de transformación. Es muy difícil porque faltan observaciones precisas sobre los procesos de transición que sean interesantes para los sociólogos porque sacan a la luz los conflictos entre dos principios. Muchos conflictos sociales son conflictos entre los portadores de un modelo de reproducción antiguo y un modelo de reproducción nuevo. Pero lo esencial de estos conflictos permanece tácito, por debajo de la conciencia de los agentes, y para recuperar lo que sería pertinente e indispensable para construir un modelo harían falta observaciones muy finas. Uno de los desafíos centrales de este proceso de transición es el paso de un modo de reproducción de base familiar, el modo de sucesión que el Estado dinástico llevó a su perfección, a un modo más complicado de reproducción más burocrática en el cual el sistema académico interviene de manera determinante.[1] El modo de reproducción familiar continúa actuando a la vez por medio del modelo académico y junto al modelo académico. Las personas que están de acuerdo con el Estado burocrático, con los poderes independientes del rey, están de acuerdo también con el modo de reproducción académica y, al mismo tiempo, son cada vez más intolerantes [frente] al modo de reproducción de base familiar y hereditaria. En líneas generales, ya les he dicho todo. Es una equivocación hacer esto porque quito el suspense, pero, a la vez, es

importante que ustedes sepan adónde quiero llegar; de otro modo, pensarían que me pierdo en los detalles históricos de los que no estoy totalmente seguro y que otros enseñan mucho mejor que yo.

Hay una cuarta fase, que sólo voy a mencionar, que es el paso del Estado burocrático al Estado del bienestar y que plantea el problema de las relaciones entre el Estado y el espacio social, las clases sociales, el paso de luchas para la construcción del Estado a luchas para la apropiación de este capital completamente particular que se asocia con la existencia del Estado. Hay un proceso de autonomización de una lógica propiamente burocrática; ése es el sentido de este proceso, pero no estamos en una lógica hegeliana, simplemente lineal y acumulativa. El campo burocrático, como todos los campos, tiene avances y retrocesos; podemos retroceder hacia un Estado patrimonial a través de una forma de presidencia de la República de tipo monárquico con todas las características del Estado patrimonial. Cuando en 1981 François Mitterrand llegó al poder, recorté los artículos [de prensa] en los que se decía: «El señor Tal, nombrado presidente del Banco de Francia, amigo personal del presidente», lo que constituía el título más ostensible de la legitimidad del candidato y del nombramiento. He aquí un ejemplo para mostrar que no se está en una lógica lineal tal como sugiere el concepto weberiano de racionalización.

No hago esta observación a la ligera: es para evitar que tengan ustedes en mente que existía un proceso cada vez más formal, cada vez más justo, cada vez más burocrático, cada vez más universal. Se trata de un problema fundamental que yo me planteo: podemos preguntarnos si el modelo burocrático, con la lógica de la delegación, en particular del control, no implica, casi inevitablemente –como sociólogo me horroriza decir esto–, pero sí, casi inevitablemente, como propensión muy potente, la amenaza del desvío de autoridad, del desvío de poder, en particular de todas las formas de corrupción. ¿Desaparece la corrupción habitualmente vinculada al estadio primitivo del Estado, a los Estados de tipo personal, a medida que se desarrollan estructuras de tipo burocrático, o no está, más bien, inscrita en la lógica misma de la delegación burocrática? Hay ahí unos modelos apasionantes elaborados por economistas contemporáneos. Por ejemplo, Jean-Jacques Laffont propone un modelo econométrico de la corrupción,[1] la razón de Estado que no llega necesariamente a imponerse por completo, incluso en la esfera del Estado. Cuando trabajaba en la preparación de este

curso, desarrollé ampliamente el problema del desinterés,[2] las sanciones jurídicas de las que el Estado se dota para castigar a los que infringen el imperativo de desinterés. Si el Estado es de verdad lo que he dicho, es decir, un proceso de concentración y de acumulación, se entiende que sea tan difícil de pensar, porque hay que pensar en montones de cosas a la vez. Esto hace que yo tenga siempre la sensación de ser como el niño de quien habla Platón que quiere coger tres manzanas con dos manos...

EL ESTADO DINÁSTICO

Voy ahora a empezar por el principio, es decir, por el Estado dinástico. ¿Por qué hablar de Estado dinástico? Algunos historiadores particularmente vigilantes y cuidadosos de no cometer anacronismos (con frecuencia los historiadores hablan del pasado con ideas del presente que no someten a la criba sociocrítica) observan que hablar de Estado para los períodos antiguos, es cometer un anacronismo. Me refiero al libro de Richard J. Bonney, *The European Dynastic States (1494-1660)*, y al artículo extraído del libro colectivo del CNRS (Centro Nacional de Investigación Científica) sobre la *Genèse de l'État moderne*.[1] Bonney insiste en el hecho de que aplicando a las formas elementales del Estado el concepto de Estado-nación en el sentido moderno del término corremos el peligro de dejar escapar la especificidad misma del Estado dinástico: «Durante la mayor parte del período anterior a 1660 [y para algunos, mucho antes], la mayoría de las monarquías europeas no eran Estados-nación tales como los concebimos, a excepción más bien fortuita de Francia. La inmensa mayoría de las monarquías eran conjuntos compuestos de territorios [el ejemplo típico es el de los Austrias y España], Estados unificados esencialmente en la persona del príncipe.» Esto constituye una de las propiedades de los Estados dinásticos. El vínculo mayor, objetivo y subjetivo a un tiempo, pasa por el amor al príncipe, principio elemental del patriotismo. Señala Bonney –cosa que me ha gustado mucho– que gran parte de las guerras son guerras de sucesión. E insiste en el hecho de que, por no distinguir claramente entre el Estado dinástico y el Estado nación, se impide captar la especificidad del Estado dinástico y del Estado moderno. En relación con este tema, tuve hace algunos años una intervención rupturista sobre el deporte moderno.[2]

Los que trabajaban en el deporte, objeto incluido en el espacio de las ciencias humanas, se creían obligados –doy los motivos antes de decir lo que hacían, pero para mí es inseparable–, para ennoblecerse y ennoblecer su disciplina, a hacer la genealogía de los deportes modernos, por lo tanto, buscar el antepasado del fútbol en la *soule*, el antepasado del hockey en tal juego de palo del siglo XII, etc. He demostrado que era un error histórico, porque hubo un corte en el siglo XIX: los deportes modernos son el resultado de una reinvención o de una invención por referencia a un nuevo contexto: el desarrollo de las *boarding schools* inglesas [los internados]. Hay que intervenir del mismo modo rupturista para pensar a la vez en el Estado dinástico y el Estado moderno. Hay que saber que, en cierto sentido, el Estado moderno no es la continuación del Estado dinástico como el fútbol no es la continuación de la *soule*.

Me apoyo en otro autor, Joachim Stieber, que incluso rechaza el nombre de Estado para lo que Bonney todavía aceptaba llamar el Estado dinástico.[1] Según él, no hay Estado antes del siglo XVII. Insiste en el poder limitado del emperador germánico como monarca designado por una elección que requiere el asentimiento papal: toda la historia alemana del siglo XV está marcada por políticas principescas, de facciones, caracterizadas por las estrategias patrimoniales orientadas hacia la prosperidad de las familias y de sus patrimonios. No encontramos ahí, por tanto, ninguna de las características del Estado moderno. Los principales rasgos distintivos del Estado moderno no aparecen hasta el siglo XVII en Francia e Inglaterra, donde se muestran en vías emergentes: un cuerpo político separado de la persona del príncipe y de los cuerpos políticos dentro de los límites territoriales de la nación, incluidas la nobleza feudal y la Iglesia. Para Sieber, una propiedad esencial del Estado moderno es la existencia de una burocracia separada del rey y de los otros poderes, los señores feudales y la Iglesia. Por otra parte, Sieber muestra que la política europea de los años 1330 a 1650 está marcada por una visión de propietario. Los príncipes tienen una visión de propietario: tratan a su gobierno y sus posesiones como una clase de bien personal; al mismo tiempo, administran la política como se administra un patrimonio. Según él, el término Estado aplicado antes del

siglo XVII es pues un anacronismo. Estoy de acuerdo con estos dos historiadores, pero está claro que son minoría en su gremio...

EL ESTADO: UN PODER SOBRE LOS PODERES

Para analizar la lógica específica del Estado dinástico como concentración de las diferentes especies de capital, vayamos ahora a la descripción de este proceso de concentración.[2] Estas diferentes formas de acumulación de capital militar, económico y simbólico son interdependientes y forman un todo, y es esta totalización la que hace la especificidad del Estado. La acumulación, por el mismo poder central, de diferentes especies de capital engendra una especie de metacapital, es decir un capital que tiene la propiedad particular de ejercer el poder sobre el capital. Esto puede parecer especulativo y abstracto, pero es importante. Entre otras definiciones posibles, podríamos decir que el Estado es *meta*, que es un poder por encima de los poderes. Analizar la acumulación de las diferentes formas de capital es darse los medios para comprender por qué el Estado se asocia a la posesión de un capital que tiene poder sobre las otras clases de capital. Me estoy refiriendo a un análisis del economista François Perroux,[1] según el cual, cuando se habla de capital, hay que distinguir dos estados de capital: el poseedor del capital cultural que, por ejemplo, tiene una licenciatura en geografía y el poseedor de un capital que da poder sobre este capital, por ejemplo un editor de libros de geografía. Este último tiene un metacapital tal, que el poseedor de un capital simple podrá publicar o no.

Esta distinción entre la posesión de capital y la posesión de un capital que da poder sobre este capital funciona en todos los terrenos. El Estado, en la medida en que acumula clases de capital en gran cantidad, se encuentra dotado de un metacapital que permite ejercer un poder sobre todo capital. Esta definición que puede parecer abstracta se vuelve muy concreta si se la relaciona con la noción de campo del poder, el lugar donde se enfrentan los poseedores de capital, entre otras cosas sobre el tipo de cambio entre las diferentes especies de capital. Voy a poner ejemplos y lo comprenderán ustedes enseguida: la lucha por la revalorización de los diplomas o la lucha a causa de una reforma de la ENA, etc. Resumiendo, tienen ustedes una buena cantidad de debates sobre los que el periódico *Le Monde* –cuyos

destinatarios son coextensivos en el campo del poder– rebosa de noticias interesantes para los poseedores de capital que pueden leerse como actos de la lucha permanente que se entabla entre poseedores de capital para definir los tipos de cambio, las relaciones de dominación entre las diferentes especies de capital y, al mismo tiempo, entre los diferentes poseedores de estas especies de capital. Así pues, el Estado, como poseedor de un meta-capital, es un campo en cuyo interior luchan los agentes para poseer un capital que da poder sobre los otros campos. Supongamos que se decreta que la edad de la jubilación para los miembros del Consejo de Estado ya no será a los setenta años sino a los sesenta y cinco: se trataría de una medida estatal de una importancia magnífica desde el punto de vista de la lucha por el capital –reforma que sería seguramente difícil de aprobar, porque pone en juego una gran cantidad de cosas, en especial las relaciones de fuerza entre generaciones–. Cuando la gente hace antesala o telefonea al primer ministro, con frecuencia es para hablar de la promoción y de la conservación de una determinada clase de capital que podría verse amenazada por una de estas medidas transcampo que redistribuyen...

Otro ejemplo, las equivalencias [entre títulos]. Fabius dijo que los titulados de la Escuela Normal Superior tendrían la equivalencia con la ENA.[1] Es una medida enorme desde el punto de vista de la lógica del campo del poder, porque afecta a los tipos de cambio entre especies de capital; es como si se dijera: el dólar pasa de 5 a 3 francos. En este caso, las acciones de los normalistas pasarían de 3 a 5... El Estado puede tomar tales medidas transcampo porque poco a poco se ha constituido como una suerte de metacampo de un campo donde se produce, se conserva, se reproduce un capital que da poder sobre las otras especies de capital. Establezco aquí el vínculo, la relación, entre el campo del poder y el Estado: uno de los principios unificadores del campo del poder es que quienes forman parte de él luchan por el poder sobre el Estado, por ese capital que da poder sobre la conservación y la reproducción de las diferentes especies de capital. Ésta era la «metaentradilla» destinada a orientarles sobre lo que estoy haciendo...

CONCENTRACIÓN Y DESPOSESIÓN DE LAS ESPECIES DE CAPITAL: EL EJEMPLO DEL CAPITAL DE FUERZA FÍSICA

Volvamos ahora a las cosas en sí mismas, es decir, a la descripción de las diferentes dimensiones de la acumulación. Comienzo con el poder militar. Para saber cómo se constituyó el Estado, algunos historiadores, que no me esperaron, enumeran un determinado número de estos factores que explican la acumulación que voy a describir. Pero es muy raro que los articulen claramente [como yo voy a hacer] con una teoría sobre las formas de capital. No digo esto para hacer valer la originalidad de [mi análisis]: es para que no tengan ustedes una impresión de *déjà vu* [...]. Hay un tipo de definición mínima de la génesis del Estado [que emergería con] el poder militar y la fiscalidad. Sin embargo, es mucho más complicado que esto: este proceso de concentración del capital de fuerza física se transformará posteriormente en lo que llamamos la fuerza pública. Este proceso de concentración es al mismo tiempo un proceso de separación, ya que el monopolio se constituye teniendo como base una desposesión. Se trata siempre de la ambigüedad que ya anuncié: concentración = universalización + monopolización. Constituir una fuerza pública es retirar el uso de la fuerza a los que no están del lado del Estado. Del mismo modo, constituir un capital cultural de base académica es devolver a la ignorancia y la barbarie a aquellos que no tienen el capital; constituir un capital de tipo religioso es devolver al estatuto de profano a los no clérigos. Es muy importante [subrayarlo] porque a menudo se olvida una de las facetas, es el caso, en particular, de los modelos de Weber o de Elias. El proceso de concentración –en este caso, Elias lo ha visto bien– implica un proceso de separación, de desposesión. Vean el desarrollo de Elias sobre la regresión [secular] de la violencia. (Soy un encarnizado defensor del pensamiento de Elias, pero empiezo a ponerme nervioso porque goza hoy de una especie de santificación... De hecho, me gusta menos por lo que aportó que por lo que se dejó en el camino.)

El proceso de concentración de fuerza física pública se acompaña de una desmovilización de la violencia ordinaria. Elias escribió textos estupendos sobre el nacimiento del deporte moderno en relación con este proceso por el cual el Estado retira a los agentes individuales el derecho a ejercer la violencia física.[1] Toda una parte de Elias está contenida en la frase de Weber: el Estado tiene el monopolio de la violencia legítima. Los que no son el Estado o autorizados por el Estado no pueden ejercer la violencia, dar puñetazos, hacer la autodefensa... La violencia física puede ser aplicada

sólo por un grupo especializado, especialmente autorizado para este fin, claramente identificado en el seno de la sociedad por el uniforme, por lo tanto, un grupo simbólico, centralizado y disciplinado. La noción de disciplina, sobre la cual Weber escribió páginas magníficas,[2] es capital: no se puede concentrar la fuerza física sin controlarla al mismo tiempo, si no es así, se produce el desvío de la violencia física, y el desvío de la violencia física es a la violencia física lo que el desvío de capitales es a la dimensión económica, el equivalente a la concusión. La violencia física puede concentrarse en un cuerpo formado con este fin, claramente identificado en nombre de la sociedad por el uniforme simbólico, especializado y disciplinado, es decir, capaz de obedecer como un solo hombre a un orden central que, en sí mismo, no es generador de ningún orden.

Así pues, el conjunto de las instituciones encargadas de garantizar el orden, a saber las fuerzas de policía y de justicia, se han separado poco a poco del mundo social ordinario. Dicho proceso no está libre de regresiones. La concentración de la fuerza física, en la primera fase del Estado dinástico, se hizo primero contra el orden feudal: los primeros amenazados por la construcción del monopolio de la violencia física son los señores feudales, los nobles, cuyo capital específico reposaba en el derecho y el deber de ejercer la fuerza militar. El monopolio estatutario de la nobleza de espada sobre la función guerrera se ve amenazado por la constitución de un capital de fuerza física, de un ejército profesional, sobre todo cuando está formado por mercenarios que, desde el punto de vista estrictamente técnico, pueden ser superiores sobre el terreno a los nobles por la excelencia de la nobleza. Habría que hacer un análisis sobre la aparición de los maestros de esgrima, los plebeyos que pueden ser los maestros de los maestros estatutarios de armas. De ahí las cuestiones que daban lugar a debates casuísticos en el siglo XVII: ¿acaso un plebeyo que maneja muy bien las armas no es más noble que un noble que no sabe manejar las armas? Encontrarán todo esto en Elias. Todo ello es la consecuencia de la concentración del capital físico.

Esta concentración del capital físico se cumple en un contexto doble. Lo que es difícil, en la construcción del modelo, es mantener juntas varias dimensiones: algunos [investigadores] ven muy bien una dimensión pero no las otras. Los debates científicos son a menudo el producto de una visión de idea fija, unilateral; a menudo, basta con tener juntas dos o tres cosas para

que desaparezcan cien debates. Para unos, el desarrollo del ejército profesional está vinculado a la guerra, como el impuesto; pero hay también una guerra interior, una guerra civil, la recaudación del impuesto como una clase de guerra civil. Por lo tanto, el Estado se constituye sobre un contexto doble: de una parte, en relación con otros Estados actuales o potenciales, es decir, los príncipes competidores, por lo tanto, necesita concentrar el capital de fuerza física para hacer la guerra por la tierra, los territorios; por otra parte, con relación a un contexto interno, a los contrapoderes, es decir, los príncipes competidores o las clases dominadas que se resisten a la recaudación de impuestos o a la leva de soldados. Estos dos factores favorecen la creación de ejércitos potentes dentro de los cuales poco a poco se van distinguiendo fuerzas propiamente militares y fuerzas propiamente policiacas destinadas al mantenimiento del orden interior. Esta distinción ejército/policía, evidente hoy en día, tiene una genealogía extremadamente lenta, al haber sido confundidas mucho tiempo ambas fuerzas.

Para llegar a asombrarse de este proceso que nos parece evidente, habría que compararlo con sociedades de las llamadas sin Estado, en las cuales se tienen costumbres, «derecho», pero [no] fuerza [especializada puesta] al servicio de la decisión justa. En estas sociedades, el ejercicio de la violencia física se deja a cargo de la familia, bajo la forma de la venganza. La ausencia de una instancia *meta* (metadoméstico, metaclan) provoca ciclos interminables de venganza, puesto que todos se ven envueltos en la lógica del desafío y de la respuesta que describí a propósito de la Cabilia.[1] Como cada ofendido se convierte inevitablemente en ofensor, so pena de perder su capital simbólico, el ciclo de la violencia continúa indefinidamente porque no hay instancia para detenerlo, o, si la hay, no tiene [la concentración del capital de] fuerza física necesaria [...]. Estas sociedades plantean muy claramente problemas que nuestras sociedades han ocultado, sobre todo problemas éticos ligados al ejercicio de la violencia física, como vemos hoy en día [en Yugoslavia]. ¿Hay poderes metanacionales, es decir, poderes que puedan intervenir a nivel internacional para imponer un derecho internacional?

En relación con este tema, les remito, en la *Orestiada*, la tragedia de Esquilo, a lo que dice el coro sobre Orestes: ¿cómo es posible que nos veamos obligados a recurrir al crimen para castigar el crimen? ¿Cómo salir de este ciclo? La acción de Orestes, por muy justa que pueda parecernos,

¿no es un crimen del mismo tipo que el crimen que cree castigar? ¿No es el castigo un crimen del mismo tipo que el crimen que se castiga? Éstas son cuestiones que el reconocimiento de la legitimidad del Estado nos hace olvidar, salvo cuando surgen debates un poco torpes y patafísicos sobre la pena de muerte. He aquí un ejemplo de la adhesión dóxica que concedemos al Estado y que la vuelta a las situaciones originarias de los tiempos preestatales permite despertar. Evidentemente, vemos enseguida que la acumulación de capital físico no va sin acumulación de capital simbólico en la medida en que la acumulación de capital físico reposa en un trabajo de movilización (no es casualidad que la palabra haya pasado del ejército a la política), por tanto de construcción de la adhesión, del reconocimiento, de la legitimidad. Hacer de la acumulación del capital físico el primer motor de la construcción del Estado revela una lógica monocausal muy ingenua. No hay, pues, ninguna acumulación de capital físico sin acumulación simultánea o previa de capital simbólico.

CONSTITUCIÓN DE UN CAPITAL ECONÓMICO CENTRAL Y CONSTRUCCIÓN DE UN ESPACIO ECONÓMICO AUTÓNOMO

Segundo factor: la fiscalidad que a menudo se asocia con el capital de fuerza física para recaudar dinero. La construcción del Estado como el metacampo, como poder de construcción de todos los campos, [pasa por] la construcción de cada uno de los campos. Les hablo sobre cosas que les parecerán muy especulativas, pero esto no es palabrería. En mi trabajo de elaboración de la noción de campo insistí en este proceso que Durkheim, Weber y Marx describieron, a saber, que a medida que las sociedades avanzan en el tiempo, se diferencian en universos separados y autónomos (ésta es una de las pocas leyes tendenciales sobre la que pienso que se puede llegar a un acuerdo). Según Durkheim, las sociedades «primitivas» mezclan todo: el orden religioso, científico, económico, ritual y político; hay acciones «multifuncionales», o «sobredeterminadas» como diría Althusser (multifuncionales es mejor). A medida que las sociedades [evolucionan], separan los órdenes, crean universos que tienen cada uno su *nomos* limpio, su legalidad específica. Por ejemplo, la economía como economía, es la tautología: «Los negocios son los negocios»; o también:

«En los negocios no hay sentimientos.» Se distingue un orden de intercambios económicos que no es el orden doméstico, lo que muchas sociedades no llegan a hacer.

La constitución del Estado está relacionada con este proceso de diferenciación y es algo que no había comprendido hasta fechas recientes y por esto insisto: el Estado se construye como instancia metacampo contribuyendo a la constitución de los campos. Por ejemplo, en el campo económico, el sistema contributivo está vinculado a la construcción de un capital económico central, de un tesoro en cierto modo central que da al poseedor de este tesoro un poder: tiene el derecho a acuñar moneda, tiene el derecho a fijar los cursos, tiene el derecho a tomar decisiones económicas, etc. La constitución de este poder económico central da al Estado el poder de contribuir a la construcción de un espacio económico autónomo, a la construcción de la nación como espacio económico unificado. En *La gran transformación*,[1] (uno de mis grandes admirados) muestra cómo el mercado no se hizo solo, motu proprio, sino que fue el producto de un trabajo, en particular del Estado, orientado a menudo por teorías mercantilistas. El Estado contribuyó voluntariamente a estructurar este espacio que se nos aparece como dado, cuando es una institución. La génesis de un poder fiscal y de un poder económico de base fiscal va a la par con la unificación del espacio económico y con la creación de un mercado nacional.

La recaudación efectuada por el Estado dinástico tiene una propiedad muy particular que los historiadores han señalado: se distingue netamente de todas las formas anteriores en que la recaudación que practica se aplica al conjunto de los sujetos y no, como en el impuesto feudal, a cierto número de sujetos ligados al príncipe por una relación personal. En otras palabras, pasamos de un modo de imposición de tipo feudal, en la que sólo pagan los dependientes –dando por hecho que ellos mismos, a su vez, pueden hacer pagar a sus dependientes–, a algo más universal, más impersonal. Podemos encontrar predecesores a este impuesto de Estado. (En la literatura, la vanguardia consiste en ir siempre hacia el futuro; entre los historiadores, consiste en ir hacia el pasado. Entre los historiadores esta regresión *ad infinitum* hacia el pasado es lo homólogo a la tentación de la vanguardia entre los artistas. Es un efecto de campo: los que están en este campo se sienten tentados a decir que eso ya existía. De hecho, nunca hay un primer comienzo.)

El desarrollo del impuesto está vinculado a los gastos de guerra. Existe un vínculo entre las dos formas que yo he separado arbitrariamente: se pasa de recaudaciones que están en la lógica del don y del contra-don a recaudaciones burocráticas. Me apoyo aquí en una obra de Gerald Harris que analiza, en el caso de Inglaterra, la aparición de las formas elementales de imposición.[1] Harris insiste en el hecho de que los impuestos feudales se perciben como unos *dona*, «expoliaciones libremente aceptadas». He aquí un tema de reflexión para el fraude fiscal hoy en día... Una vez más estamos en el orden de la creencia, de la obediencia, de la sumisión, de la buena voluntad, por tanto del capital simbólico, por tanto de la legitimidad. El intercambio de dones se distingue del don recíproco por el hecho de que es un toma y daca que no se percibe como tal: yo doy y tú me devolverás cuando puedas; si me devuelves enseguida, es un toma y daca, quiere decir que rechazas [mi don; o] dejas un intervalo, me invitas dentro de quince días... Hay todo un trabajo social para transformar un intercambio económico en intercambio simbólico como intercambio económico negado. En el sistema feudal, los intercambios entre el príncipe y sus leales se incluyen en la lógica del don, intercambios económicos que no se asumen como tales. Es la forma que adquiere una recaudación económica en el caso de que la relación entre el que recauda y el que desembolsa es una relación personal de dependencia que implica un reconocimiento personal.[2]

Esta lógica de imposición precapitalista se sustituye por una lógica de imposición de tinte capitalista: las contribuciones se vuelven obligatorias, regulares, a vencimiento fijo. En la economía cabileña, lo peor de todo es hablar de vencimientos; se dicen vaguedades, y si hay unos plazos reales, no se nombran. Son las mujeres quienes, no teniendo honor ni, por ello, preocupación alguna por el capital simbólico, se permiten decir: «Me lo devuelves tal día», sin perder prestigio. En las unidades domésticas contemporáneas, la división del trabajo económico se construye también sobre este modelo cuando el hombre le dice a su mujer: «Deberías preguntar el precio...» El impuesto se percibe «sin otro límite de tiempo que el que el rey le asigna regularmente»: es una instancia central que define las reglas del juego; el impuesto se aplica directa o indirectamente a todos los grupos sociales. Es evidente que el desarrollo de este impuesto racional y formal se acompaña del nacimiento de una administración fiscal y de un conjunto de construcciones, que supone ponerlo por escrito: la acumulación

de capital económico es inseparable de la acumulación de capital cultural, de la existencia de escribas, de registros, de inspecciones. La invención de la inspección es capital: si no hubiera habido inspecciones estatales destinadas a recaudar impuestos, los historiadores no tendrían nada que hacer. La organización del sistema de contribuciones supone la contabilidad, la comprobación, el archivo, el arbitraje, la resolución de las discrepancias, las técnicas de evaluación de los bienes, es decir, la inspección.

El nacimiento del impuesto se empareja con una acumulación de capital mantenido por los profesionales de la gestión burocrática y la acumulación de un inmenso capital de informaciones. Es el vínculo entre Estado y estadística: el Estado demanda un conocimiento racional del mundo social. Tenemos aquí relaciones de causalidad circular –A causa B que causa A– entre la construcción de un ejército y la construcción del impuesto, la construcción del impuesto y la acumulación de capital informacional. Esta relación de interdependencia es muy visible en el momento de la recaudación sistemática de impuestos a escala de un territorio, asociada a la existencia de un ejército capaz de imponerla, siendo la recaudación de impuestos un tipo de guerra civil legítima. Para Yves-Marie Bercé, «el impuesto está ligado necesariamente a la fuerza que lo funda y que lo hace posible»[1] aunque, a medida que la relación dóxica se instaura en el Estado, el uso de la fuerza física es necesario sólo en las situaciones extremas. La institucionalización del impuesto es el resultado de un tipo de guerra interior llevada por los agentes del Estado contra la resistencia de los sujetos. Los historiadores se preguntan, con razón, en qué momento aparece el sentimiento de pertenecer a un Estado, que no es forzosamente lo que se llama el patriotismo, el sentimiento de ser sujetos del Estado. La experiencia de pertenecer a una unidad [territorial] definida está vinculada con fuerza a la experiencia del impuesto. Nos descubrimos como sujeto al descubrirnos como imponibles, como contribuyentes. Hay una invención extraordinaria de medidas jurídico-policiacas destinadas a hacer pagar a los malos pagadores que son la prisión por deudas y la responsabilidad *in solidum* o concurrente.

Un último punto para demostrar la interdependencia entre todos los factores y la dependencia de la acumulación de capital económico en relación con la acumulación de capital simbólico: el ejercicio de la

violencia física que es necesaria para recaudar el impuesto sólo es posible en la medida en que la violencia física se enmascara como violencia simbólica. La burocracia no hace sólo archivos, inventa también discursos de legitimación: hacen falta impuestos para hacer la guerra; la guerra nos concierne a todos, hay que defenderse del enemigo extranjero. Después se pasa de impuestos recaudados en situación de guerra a impuestos recaudados ininterrumpidamente para la defensa nacional; se pasa de lo discontinuo a lo continuo, lo que supone un trabajo de construcción simbólica muy importante. La construcción del Estado es en gran parte una invención mental. Para el mismo ejercicio del trabajo de recaudación de impuestos, el uso de la fuerza simbólica es muy importante.

Los historiadores, al igual que todos los estudiosos, sólo perciben como importantes ciertos objetos o temas que han sido constituidos como importantes por un historiador que les parece importante. En el período de entreguerras, Schramm instituyó el tema de la simbología del poder real.[1] Después, hubo infinidad de trabajos sobre las apariciones reales, la consagración, la coronación, es decir, sobre toda la simbología central: es el efecto del autorrefuerzo de la importancia de los sujetos de la rutina burocrática que es un gran factor de inercia científica. De resultas, olvidamos otros fenómenos también importantes. Un historiador [Yves-Marie Bercé] insiste en el hecho, que puede parecer secundario, de que para poder recaudar el impuesto hubo que dar libreas, trajes especiales a los enviados del rey.[2] Algunos debían recaudar los impuestos por su cuenta. (El problema se plantea también en materia de caridad.)

La metáfora de Elias que dice que el Estado no es más que un chantaje legítimo es más que una metáfora. Se trata de crear un cuerpo de agentes encargados de recaudar y capaces de manejar lo recogido sin desviarlo en su provecho. Era necesario que los agentes y los métodos de cobro fueran fácilmente identificados con la persona, la dignidad del poder, ya fueran de la ciudad, del señor o del soberano. Era necesario que los funcionarios llevaran su librea, se identificaran con sus distintivos, ratificaran sus mandatos en nombre del Estado.[3] Era necesario que fueran percibidos como mandatarios *plena potentia agendi*, y que esta delegación se manifestara no sólo por una orden firmada, sino también por una librea que manifestara la dignidad y al mismo tiempo la legitimidad de su función. Esta delegación problemática –todo mandatario puede desviar para su provecho los

provechos que puede conseguir del poder que le ha sido delegado– implica un control de los mandatarios; así pues, hacen falta controladores de los recaudadores de impuestos. Para que los mandatarios ejerzan su oficio sin tener que recurrir cada vez a la violencia física hace falta que su autoridad simbólica sea reconocida; nos referimos tácitamente a la idea de que la recaudación de impuestos es legítima; la autoridad del que manda a las personas que ejercen estas extorsiones debe ser legítima incluso cuando estas extorsiones parecen injustas.

Uno de los principios de la génesis de la idea del Estado como instancia que trasciende a los agentes que lo encarnan puede estar ligado al hecho de que la justicia del rey se opone a la injusticia de los agentes –«No es posible que el rey quiera esto»–; [en nuestros días] es la «carta al presidente de la República», es decir, la idea de una instancia superior e irreductible a sus manifestaciones empíricas en el mundo sensible. Habría una interesante historiografía por hacer sobre la indignación contra los prevaricadores, los malos mandatarios del rey, indignación que implicaría esta irreductibilidad del rey. Vemos el vínculo con la génesis de un derecho que trasciende a los derechos particulares a través de las tramitaciones de recursos, siendo el rey aquel al que se acude en última instancia, idea que encontramos en Kafka. La última instancia puede estar vinculada a esa experiencia primaria del campesino medieval que descubría el Estado bajo la forma de la gente que acudía a pedirle dinero en nombre de otra cosa... La trascendencia [del Estado] puede comprenderse a partir de allí.

CLASE DEL 7 DE MARZO DE 1991

Respuesta a las preguntas: conformismo y consenso. – Proceso de concentración de las especies de capital: las resistencias. – La unificación del mercado jurídico. – La constitución de un interés en lo universal. – Punto de vista estatal y totalización: el capital informacional. – Concentración del capital cultural y construcción nacional. – «Nobleza de naturaleza» y nobleza de Estado.

RESPUESTA A LAS PREGUNTAS: CONFORMISMO Y CONSENSO

Voy a tratar de responder a una pregunta que agradezco a su autor pero que me apena porque hace que mida la incomprensión de la que [mis análisis pueden] ser objeto... Voy a leerla parcialmente para tratar de responder un poco a todo: «Usted ha subrayado que el marxismo veía el Estado como opresión y usted lo ve como consenso... [Eso no es lo que yo intentaba decir.] ¿No cree usted que el marxismo es mucho más complejo? Basta con ver a Gramsci. ¿No es lo fundamental del marxismo considerar la sociedad como el presunto fundamento del Estado? ¿Acaso considera el Estado como un fundamento de la sociedad civil?» Esta pregunta muestra la fuerza de las habituales problemáticas impuestas que resisten a los cuestionamientos más metódicos. Tengo a menudo la sensación de trastabillar, de ir demasiado despacio, diciendo siempre que, por tratarse de transmitir lo que quería transmitir, nunca era demasiado lento ya que se trataba de desterrar los modos convencionales de pensamiento. Este asunto me hace pensar que voy incluso demasiado rápido. Y querría recordar lo que expliqué por extenso apoyándome en Marx, Durkheim, Weber y algún otro: trataba de demostrar cómo, para comprender el Estado moderno, había que superar la oposición entre estas tres grandes tradiciones y sus prolongaciones en la ciencia actual, para pensar el Estado como un instrumento de organización social capaz de cimentar un conformismo lógico y un conformismo moral y, al tiempo, un consenso, pero en un

sentido muy especial. Insistí en el hecho de que esta integración lógica y moral que produce el Estado es la condición misma de la dominación que el Estado puede ejercer al servicio de quienes pueden apropiarse del Estado. No hay alternativa entre los dos, estando ambos articulados de manera efectivamente compleja. La desgracia de los pensamientos complejos es que son difíciles de articular y muy fáciles de desarticular...

Esta clase es la penúltima de este año. Es evidente que, según mi programa, voy retrasado –como todos los años–, por razones que tienen que ver con la desproporción entre lo que tengo en la mente y las condiciones de transmisión. Me veo empujado a ir haciendo excursus para desarrollar temas previos y, por ello, avanzo menos rápido de lo que hubiera querido. La última vez anuncié una especie de plan anticipado de lo que iba a contarles y creo que es importante que ustedes lo tengan en cuenta para atenuar la decepción de esta interrupción antes de tiempo, y que ustedes vuelvan sobre ello para tener una idea de lo que quería hacer y de lo que haré otro año.

PROCESO DE CONCENTRACIÓN DE LAS ESPECIES DE CAPITAL: LAS RESISTENCIAS

Voy pues a tratar de terminar hoy la descripción del proceso de concentración que ya esbocé la última vez, de manera que la última sesión quede para describir, al menos a grandes rasgos, las propiedades del Estado dinástico. Mencioné dos dimensiones de este proceso de concentración: 1) La concentración del poder físico y militar y de la policía; 2) La concentración del capital económico a través de la institución del monopolio de los impuestos.

Puse de manifiesto que, en mi opinión, estos procesos de concentración de fuerza física o de fuerza económica tenían previamente una concentración de capital simbólico. A mi juicio, el capital simbólico es el fundamento. Para justificar esta afirmación indiqué que la invención del impuesto en sentido moderno se había acompañado de un trabajo considerable de justificación, de legitimación del impuesto. Apoyándome en citas de historiadores contemporáneos, señalé que la imposición de los impuestos había sido el resultado de una especie de guerra civil; recordé la

analogía que establece Elias entre el impuesto y la extorsión. Hay que tener en mente que el impuesto es una extorsión legítima, es decir, no reconocida como tal y, por ello, reconocida como legítima. Pero en sus orígenes, esta ambigüedad del impuesto se manifiesta con claridad en el hecho de que la gente se pregunta por qué se le retiene dinero, y en que dicha gente no está segura de que los recaudadores del dinero estén autorizados a hacerlo, [y] de que el dinero recaudado no vaya al bolsillo de los que lo recaudan.

Corrigan y Sayer ponen por delante la idea, a menudo olvidada, de que la construcción del Estado se topó con resistencias increíbles que, además, no están muertas. Todavía existen hoy formas de rebelión. Del mismo modo, hoy en día, la constitución de un Estado europeo transnacional suscita resistencias entre las cuales algunas conciernen a las recaudaciones. Para contrarrestar estas resistencias, los responsables políticos deben cumplir un trabajo doble. Primero, un trabajo de justificación: vemos elaborar, esencialmente bajo la pluma de juristas que están entre los inventores del Estado, un discurso justificador de las empresas de «expolio oficial» que los agentes del rey deben gestionar. El segundo trabajo consiste en establecer órganos de recaudación eficaces técnicamente, capaces de llevar las cuentas –lo que supone escribir–, y también capaces de imponerse como legítimos. A propósito de esto recordé la importancia de la invención de las libreas, de los uniformes, de unos símbolos del Estado de base, del hombre de Estado, es decir, del funcionario, del que es un mandatario legítimo, un delegado legítimo, que tiene el derecho a decir, que tiene *plena potentia agendi* en nombre del Estado, que tiene el pleno poder para actuar en nombre del Estado. No se está obligado a creerlo por su palabra y debe entonces presentar sus títulos; el uniforme o la librea es el emblema que, como el escudo de armas para el noble, atestigua la legitimidad del funcionario. «Era necesario que los contribuyentes comunes fueran capaces de reconocer las libreas de los guardias, los carteles de las garitas. Distinguían a los guardias de las granjas, a los agentes financieros detestados y despreciados, de los jinetes reales, los arqueros de la gendarmería, del prebostazgo y del recinto de los guardas de corps, considerados inatacables a causa de su casaca con los colores del rey.»[1]

He aquí un ejemplo de fuerza simbólica que contribuye a la fuerza física; el simbolismo del poder real asocia este poder con lo sagrado, lo sagrado como algo que constituye una fuerza de execración. «Entre los tributos

liquidados en tiempo y forma con el Tesoro Real hasta el último subagente encargado de la recaudación local, se interponía toda una cascada de arrendamientos y de subpagos que hacían surgir sin cesar la sospecha de la alienación del impuesto y de la usurpación de autoridad.»[1] El Estado, esa entidad misteriosa, se encarna en una serie de individuos jerarquizados que son mandatarios unos de otros, de modo que el Estado es siempre el término de una regresión *ad infinitum*; es el paradigma kafkiano del Estado como última instancia que se encuentra de apelación en apelación.[2] Se vuelve a encontrar este modelo todavía más netamente a propósito del derecho. Esta cascada de delegados hace que surjan dos sospechas permanentes: la sospecha de que los mandatarios no son verdaderos mandatarios, y de que, si lo son, no les entregan el producto de sus recaudaciones a los mandantes. Les remito a dos obras: *La Psychologie sociale de l'impôt*[3] y *Psychologie des finances et de l'impôt*.[4]

Hay muchísimos trabajos sobre la corrupción, uno de los problemas más importantes desde el punto de vista de la comprensión de la génesis del Estado. Me referiré en un futuro próximo a un trabajo muy interesante de un sinólogo francés sobre la corrupción en el imperio chino, ya que China representa una especie de imagen engrosada de lo que se observaba en Occidente en los orígenes del Estado.[5] Nos preguntamos si la corrupción es una propiedad inevitable, inherente a todo proceso de delegación, o si tiene que ver con el habitus, con las disposiciones y los sistemas de control. La pequeña administración es realmente muy corrupta y concentra toda la rebelión contra la fiscalidad. Traduzco aproximadamente un artículo de Hilton:[1] «Existía toda una red de pequeños funcionarios, los subcobradores de los tributos, los oficiales del sheriff, los habilitados; estos funcionarios, como se suele observar en las sociedades, estaban bien organizados y bien pagados, pero eran corruptos y tanto sus víctimas como los funcionarios de más alto rango de la monarquía sabían que eran corruptos.» Estaban doblemente estigmatizados; al mismo tiempo, esta corrupción por lo general conocida y reconocida podía ser uno de los principios de la disociación del Estado real y del Estado teórico, del Estado encarnado en los funcionarios y del Estado que trascendía a los funcionarios y era encarnado por el rey.

Aventuro la hipótesis de que el pueblo pudo concebir la idea del Estado como irreductible a sus encarnaciones, trascendiendo sus encarnaciones

bajo la forma del rey, en tanto que el rey podía ser la encarnación de esta última instancia a la cual se podía recurrir. Esta referencia a un Estado trascendente, ya con presencia del derecho, es un paso en el camino de la construcción de una entidad estatal impersonal y pura y que conduce a la idea moderna de Estado como entidad abstracta e irreductible a sus encarnaciones. Los observadores insisten también en el hecho de que, de manera general, el reconocimiento de la legitimidad del tributo o la aceptación de la sumisión al impuesto se desarrollan en correlación con el emerger de una forma de nacionalismo, de chauvinismo. Hilton indica que, al desarrollar el sentimiento de que los impuestos eran necesarios para la defensa del territorio, poco a poco se desarrolla la idea de patriotismo, esta idea de patriotismo que es el principal elemento justificador del cobro de impuestos.

LA UNIFICACIÓN DEL MERCADO JURÍDICO

Lo que me gustaría exponer ahora rápidamente es el proceso de unificación del mercado jurídico. Al principio, alrededor del siglo XII en Europa, se observa la coexistencia de varios derechos mutuamente exclusivos: las jurisdicciones eclesiásticas, los tribunales religiosos; las jurisdicciones laicas, entre ellas, la justicia del rey propiamente dicha; las justicias de los señores; las justicias de los municipios o de las ciudades; las justicias de las corporaciones; las justicias del comercio. Les remito a dos autores, Adhémar Esmein y Marc Bloch. [Esmein es el autor de una] *Histoire de la procédure criminelle en France, et spécialement de la procédure inquisitoire depuis le XIIe siècle jusqu'à nos jours*.[1] Este libro, sin ninguna pretensión teórica, es sumamente interesante porque permite ver cómo, a través de la instauración de tramitaciones de recursos, las jurisdicciones distintas a las del rey, en particular las señoriales, son desposeídas del poder de juzgar. Al principio, la justicia de los señores, como el poder militar señorial, es una justicia personal: el señor tiene derecho de justicia sobre sus vasallos, pero sobre ellos solamente, es decir, sobre todos aquellos que residen en sus tierras, incluidos los vasallos nobles, los hombres libres y los siervos, sometido cada uno a reglas diferentes. El rey tiene jurisdicción sólo sobre el territorio real. Como un

tipo de gran señor, no decide más que en los procesos entre sus vasallos directos y entre los habitantes de sus propios señoríos. La competencia de la jurisdicción real aumenta a medida que aumentan sus dominios. Cito a Marc Bloch, el segundo autor: «La justicia real se fue infiltrando en la sociedad entera. [La penetración de la justicia real] fue relativamente tardía; podemos decir grosso modo que no comenzó antes del siglo XII; fue lenta; sobre todo, se hizo sin un plan de conjunto, sin textos legislativos, y, si puedo decirlo, con partes de aquí y de allá.»[2]

Ya les cité este texto el año pasado para sugerirles la filosofía de la historia sobre la que me apoyo en mi análisis del Estado, este tipo de proceso de construcción de apariencia aleatoria cuyo producto, sin embargo, es una necesidad. Esta fórmula de Marc Bloch es muy interesante. Es la idea de que la génesis tiene una lógica que no es la de la lógica que desemboca en productos que tienen una lógica. Poco a poco se crea un aparato judicial trans-señorial: es la aparición de los prebostes, de los *baillis*, del Parlamento, etc. No entro en detalles, intento dar la ley general de este proceso que se ve bien a propósito del derecho pero que es un proceso muy general, que es a la vez un proceso de diferenciación, el campo jurídico que se constituye como tal, en universo separado, autónomo, que obedece a sus propias leyes que son irreductibles a las de los universos coexistentes. Y tenemos, por otra parte, sin que esto sea contradictorio, un proceso de concentración: se asiste a la formación del monopolio real del poder judicial en relación con el de los señores. Ambos procesos, aparentemente antagonistas, son solidarios: es por medio de la unificación del mercado jurídico como se consuma la concentración.[1]

La concentración no debe imaginarse como un proceso de acumulación capitalista sencillo: jugamos a las canicas, y todas las canicas se concentran alrededor del rey. La concentración es la constitución de un juego único: allí donde existían varios juegos –justicias señoriales, justicia de las ciudades– hay un solo juego, de modo que todos los jugadores están emplazados a situarse en este espacio de juego y se sitúan en una determinada posición en este espacio de juego. Evidentemente, este campo puede ser dominado; la concentración monopolística del poder jurídico está en relación con que el Parlamento y, a través de él, el rey tienden a dominar el campo jurídico; pero para que esta capacidad de dominación pueda ejercerse, es necesario que el campo jurídico esté unificado y constituido como tal.

Una vez expuesto el principio, voy a repasar rápidamente las grandes líneas del proceso en el que se produce esta concentración. Les remito al libro aparecido recientemente bajo la dirección de Jacques Revel y André Burguière, dedicado al nacimiento del Estado. El capítulo que se refiere a la Edad Media es de Jacques Le Goff.[2] La justicia real concentra poco a poco las causas criminales que antes se atribuían al señor o a la Iglesia. El libro de Faustin Hélie, *Traité de l'instruction criminelle*, muestra cómo las jurisdicciones reales van extendiendo paso a paso sus competencias:[3] los «casos reales» que atentan contra los derechos de la realeza se reservan a los *baillis* reales como, por ejemplo, los crímenes de lesa majestad, los falsificadores de moneda que se apropian de una propiedad [monopolizada por el] rey, y los falsificadores del sello *(sybillum authenticum)*, que es la encarnación material de la realeza, equivalente a las siglas para las asociaciones, encarnación simbólica de una entidad colectiva, de una corporación, de una entidad que existe sólo sobre el papel. Es el mismo tipo del crimen contra lo sagrado que apropiarse del poder simbólico del rey. La jurisdicción real se adueña de todos los casos reales y, poco a poco, se apropia también de los casos señoriales o eclesiásticos a través de la teoría de la apelación que desarrollan los juristas. Es un buen ejemplo de interés en lo universal: los juristas están conformes con la unificación del mercado jurídico porque es su mercado; tienen interés en el desinterés, en la universalización.

LA CONSTITUCIÓN DE UN INTERÉS EN LO UNIVERSAL

Para comprender la aparición de instituciones universales, o formalmente universales, o formalmente referidas a lo universal, como el Estado, la justicia, la ciencia, se puede suponer que hay un interés en lo universal, que la gente tiene un interés particular en hacer avanzar lo universal. Los juristas tenían, por supuesto, interés en la unificación del derecho, como productores de tratados de derecho, como vendedores de servicios jurídicos; en este sentido, eran funcionarios, soldados entregados a lo universal. Desarrollan la teoría de la apelación e insisten en el hecho de que los tribunales feudales no son soberanos; lo fueron, ya no lo son. Se admite que toda sentencia emitida por un señor justiciero puede ser recurrida ante el rey

por la parte perjudicada, si esta sentencia es contraria a las costumbres del país. Se conoce este procedimiento como «procedimiento de súplica»; si la apelación es ya un procedimiento formal, la súplica sigue siendo un acto feudal. Querría describir esta fase bastarda donde palabras como súplica, que suenan todavía feudales, funcionan ya como universales, impersonales. El procedimiento de las súplicas se transforma poco a poco en apelación que somete al rey todas las jurisdicciones del reino; poco a poco, los jueces feudales, los jurados espontáneos de los tribunales feudales, desaparecen para dejar sitio a los juristas profesionales, los oficiales de justicia. La apelación sigue la regla de la jurisdicción: se pasa de las relaciones personales con un señor feudal a relaciones territoriales, en territorios por supuesto jerarquizados; se apela del señor inferior al señor jerárquicamente superior, del duque al conde y, por fin, al rey. No se pueden saltar etapas. Se constituye un espacio unificado y jerarquizado, que no se puede recorrer en cualquier sentido indistintamente. La realeza se apoya en los intereses específicos de los juristas que crean al momento todo tipo de teorías legitimadoras según las cuales el rey representa el interés común y debe a todos seguridad y justicia; los juristas desarrollan teorías legitimadoras con las que el rey restringe la competencia de las jurisdicciones feudales y la subordina. El proceso es el mismo con las jurisdicciones eclesiásticas; por ejemplo, el derecho estatal tiende a circunscribir el derecho de asilo que pertenecía a la Iglesia y, poco a poco, limita estos derechos hasta reducirlos a nada.

En paralelo a la constitución del campo jurídico, se desarrolla el cuerpo judicial. El interés de la noción de campo, es que, muy a menudo, las descripciones de la génesis de un campo se limitan a la descripción de la génesis de un cuerpo. La diferencia es considerable: si un campo no funciona sin un cuerpo, si el campo religioso no funciona sin un cuerpo sacerdotal con los profetas, un campo no se reduce a un cuerpo.[1] Se cita a menudo un texto de Engels para justificar la existencia de una teoría de la autonomía relativa del derecho en la tradición marxista; en este texto, anota que se ve la aparición de los cuerpos de juristas.[2] De hecho, la existencia de un cuerpo jurídico no basta para constituir un campo jurídico. Dicho esto, a medida que el campo jurídico se constituye como un espacio unificado en cuyo interior los asuntos sólo pueden tratarse jurídicamente (los campos siempre se definen de forma tautológica), según la definición dominante del

derecho, es decir, conforme a la definición estatal del derecho, se constituye un cuerpo de personas que tienen interés en la existencia de este campo y que deben su existencia legítima a la existencia de este campo.

Este cuerpo judicial se organiza, se jerarquiza: los prebostes, los *baillis*, los senescales; se vuelven sedentarios y su competencia, inseparable de sus territorios, queda garantizada por el Estado. Es una definición moderna del funcionario: aquel que tiene una competencia institucionalmente garantizada, válida en los límites de una determinada jurisdicción; más allá de esta jurisdicción, no es válida y ya no puede ejercerse. Dejan de ser su propio mandatario para convertirse en lugartenientes *plena potentia agendi*: el mandatario que cumple la función, que hace las veces de una autoridad superior; los oficiales de justicia se vuelven irrevocables.

Paralelamente a la constitución de un cuerpo, se asiste a una codificación y a una formalización de los procedimientos: la unificación se acompaña de una estandarización, de una homogeneización, como se ve a propósito de los pesos y las medidas, siendo el límite la creación del patrón universal. Se crean patrones universales jurídicos y procedimientos jurídicos formales análogos a procedimientos algebraicos. La ley jurídica debe ser válida para cualquiera dentro de una jurisdicción, con especificaciones que están, a su vez, formalmente definidas. Asistimos a un proceso de concentración y de codificación que, históricamente, parece cerrado por la ordenanza de 1670 que ratifica las conquistas progresivas de los juristas: 1) la competencia del lugar de delito se convierte en regla (vínculo entre competencia y jurisdicción); 2) la precedencia de los jueces reales sobre los de los señores; 3) la enumeración de los casos reales; 4) la anulación de los privilegios eclesiásticos y municipales, ya que los jueces de apelación son siempre reales. La competencia delegada a lugartenientes por el poder real en una determinada jurisdicción ocupa el espacio de la dependencia personal y directa. Este proceso que conduce de lo personal a lo impersonal lo encontramos en todos los procesos de concentración.

PUNTO DE VISTA ESTATAL Y TOTALIZACIÓN: EL CAPITAL INFORMACIONAL

Otra dimensión de este proceso es la concentración del capital que podemos llamar cultural o, mejor aún, informacional por darle toda su

generalidad, ya que el capital cultural no es más que una dimensión del capital informacional. Esta concentración va pareja a la unificación del mercado cultural: por ejemplo, el diploma nacional, título que vale en todos los mercados. Desde el origen (esto está atestiguado en todas las tradiciones, Roma antigua, China), la aparición de una instancia estatal se acompaña de un esfuerzo de los poderes públicos para medir, contar, evaluar, conocer. El nacimiento del Estado es inseparable de una acumulación inmensa de capital informacional. Por ejemplo, los servicios secretos, una dimensión esencial de los Estados modernos, se desarrollan con el Estado. Los poderes públicos realizan investigaciones sobre el estado de los recursos destinados a ser «inventariados». Georges Duby indica que en 1194 se efectúa el «inventario de los sargentos», un registro llevado a cabo por los sargentos: «La enumeración de los carros y de los hombres armados que ochenta y tres ciudades y abadías reales debían proporcionar cuando el rey reunía a su *ost* [ejército].» Se ve bien el vínculo entre la acumulación del capital informacional y la acumulación del capital militar. Otro ejemplo tomado de Duby: en 1221, observa la aparición del primer embrión de presupuesto, con la división ingresos/gastos: el Estado no se contenta con concentrar la información, la trata y redistribuye (es un recurso raro), y la vuelve a redistribuir de modo diferenciado.[1]

Este trabajo de concentración es un trabajo de unificación; esta unificación es teórica. Me gusta mucho citar la frase de Virginia Woolf sobre las ideas generales: «Las ideas generales son ideas sobre lo general.»[2] Esta estupenda frase les recuerda a los teóricos lo que son. Si la teoría tiene tal poder de seducción sobre un joven pensador, es porque sueña con estar en lo general... Este análisis del espíritu científico forma parte del socioanálisis de las pulsiones específicas que pueden inspirarnos: es importante saber que una determinada visión global, total, desde arriba, englobadora, teórica –*theorein* significa «contemplar», «ver», «ver desde lo alto», «[acceder a un] punto de vista»– está vinculada al Estado. Con el Estado surgen una multitud de cosas que nos parecen naturales: el mapa geográfico, por ejemplo. Debí hacer un trabajo teórico para descomponer, en mi cabeza de joven etnólogo principiante, la idea de plano. Hacía planos de casas, de aldeas;[3] no sabía que hacía un acto sobre lo general. El hecho de pensar en este acto como un acto sobre lo general me permitió liberarme de lo [que esto implicaba], de lo que esta construcción muy particular me

impedía ver, a saber, que las personas no se desplazan siguiendo planos sino siguiendo itinerarios, como dicen los fenomenólogos; [evolucionan en] un espacio hodológico, un espacio de progreso. Como estudiosos, cuando hacemos genealogías, hacemos actos sobre lo general; la acumulación del capital simbólico por parte del Estado se acompaña del esfuerzo para hacer genealogías: se designa a funcionarios de la genealogía de los nobles. La genealogía es un acto de antropólogo elemental y no hay antropólogo que no haga genealogías, pero el antropólogo no sabe que está haciendo lo que hacía el rey... La mayoría de las declaraciones, el plano, el mapa, la genealogía, son actos que se realizan desde un punto de vista superior, elevado, desde arriba. Las *Actes de la recherche* publicaron un artículo muy bueno de la historiadora del arte Svetlana Alpers sobre una teoría de la pintura holandesa inspirada por la cartografía, la pintura holandesa que adoptaba un punto de vista de cartógrafo.[1]

El Estado es un unificador teórico, es un teórico; efectúa una unificación de teoría; adopta un punto de vista central y elevado, el de la totalización. No es casualidad que el instrumento por excelencia del Estado sea la estadística: permite totalizar las informaciones individuales y obtener, por la totalización, una información que ninguno de los individuos que proporcionó la información elemental tiene. La estadística precisamente es una técnica trascendental que permite operar una totalización (todo lo que digo sobre el Estado valdría para la estadística), pero tener los medios de «conseguir» las informaciones no es fácil. En otras épocas, los recaudadores de impuestos debían llevar librea; hoy en día, si ustedes quieren hacer una encuesta sobre consumo, tienen que explicar sus intenciones, la gente se resiste a que se le pida información. El Estado debe tener los medios de hacerlo; dice que es obligatorio, que tiene usted que responder. Luego, debe tener los medios de registrar la información, de procesarla (ordenadores, contables), de reflexionar y de extraer las regularidades estadísticas, las relaciones que son trascendentales para los individuos e inconscientes (los individuos no las controlan). El Estado se dota de un control, gracias a la totalización del mundo social, que los agentes sociales no poseen. Otra operación estatal típica: la síntesis; cuanto más ascienda usted en la jerarquía administrativa, más sintético será.

El Estado persigue la objetivación y todas las técnicas de objetivación: trata los hechos sociales como cosas, a los hombres como cosas –es

durkheimiano antes de tiempo–. Durkheim tenía como teoría del Estado el Estado interiorizado; en cuanto funcionario del Estado que no se pensaba como funcionario del Estado, estaba como pez en el agua en el Estado; tenía una teoría objetivista del mundo social que es la percepción implícita que el Estado tiene de sus sujetos. El Estado es el punto de vista unitario, a vista de pájaro, de un espacio que está unificado teóricamente y homogeneizado por el acto de construcción. En el fondo, es el espacio cartesiano. Si se quisiera hacer la sociología del conocimiento, podríamos decir que hay un vínculo entre el nacimiento de una filosofía del espacio de tipo cartesiano y el nacimiento del Estado; me cuidaría mucho de proponer esta hipótesis, pero ahora que ya la he dicho, hagan con ella lo que ustedes quieran...

El punto de vista del Estado es el punto de vista de la escritura, que es el instrumento de objetivación y de acumulación por excelencia: es lo que permite trascender el tiempo. Les reenvío a Jack Goody y a su libro, *La domesticación del pensamiento salvaje*:[1] en última instancia, un etnólogo puede separarse de sus informadores esencialmente porque escribe y puede así totalizar lo que los informadores no totalizan, porque estos últimos no tienen los medios de hacerlo. Se le ocurre a usted una idea, pero si no tiene donde escribirla, una idea echa a otra y se pierde; es lo que pasa sin la escritura. Sin duda las sociedades sin escritura desarrollaban competencias que hemos perdido; dicho esto, la totalización es particularmente difícil sin la escritura. La superioridad del encuestador con relación al encuestado se debe al hecho de que el encuestador sabe lo que busca (por lo menos debería saberlo), mientras que el encuestado no lo sabe; además, el encuestador tiene los medios de totalizar todo lo que el encuestado va a decirle en diferentes momentos. Por esta totalización, se da una aprehensión sintética y sinóptica que a menudo constituye el todo de la comprensión.

(Thomas Bernhard tiene una frase terrible sobre el Estado: «Estamos todos estatalizados.»[2] Pongo como ejemplo la idea de muestreo nacional. He tenido que llegar a mi edad y a este trabajo sobre el Estado para pensar que el muestreo nacional suponía la idea de Estado. Decimos: «El muestreo es representativo y nacional», pero ¿por qué no hacer un muestreo de Beauce o de Picardía? Hay pues algo implícito extraordinario en el hecho de hacer un muestreo nacional. A propósito de las teorías estadísticas, digo siempre que los errores teóricos más importantes vienen de que, como hace

el prestidigitador, se atrae la atención, la reflexión, como en las trampas simbólicas, hacia un punto secundario de tal modo que se esconde lo esencial. Los grandes errores epistemológicos son de este tipo. Se les dice: «Lo importante es la tasa de representación, la representatividad; hay que hacer un cálculo del error, [controlar] la calidad de la muestra.» Se olvida decir: «Atención, lo importante es la urna de cuyo interior se extrae...» Pueden ustedes extraer magníficamente, según todas las reglas, un muestreo, si sólo hay bolas negras en su urna, o si han marcado Picardía cuando había que marcar Francia. Por el hecho de aceptar el muestreo nacional, nos dejamos imponer una definición fundamental del objeto.)

CONCENTRACIÓN DEL CAPITAL CULTURAL Y CONSTRUCCIÓN NACIONAL

Así pues, la escritura es el instrumento estatal por excelencia, el instrumento de totalización: los primeros signos escritos están asociados con la elaboración de registros, en particular de los registros de contabilidad. Es, por tanto, el instrumento específico de la acumulación cognitiva; posibilita la codificación, es decir, la unificación cognitiva que hace posibles la centralización y la monopolización en beneficio de los poseedores del código. La codificación que constituye la gramática es también un trabajo de unificación inseparable de un trabajo de monopolización.

Habría que desarrollar el vínculo entre la concentración del capital cultural y el nacimiento del Estado; sugerí este tema a propósito de Japón y de Inglaterra. Voy a repetirlo en términos más generales. La construcción del Estado es inseparable de la construcción de un capital cultural nacional que es al mismo tiempo un capital simbólico nacional: por ejemplo, toda construcción del Estado se acompaña de la construcción de un panteón de hombres ilustres. El panteón es uno de los actos estatales por excelencia: es la tumba de los hombres ilustres seleccionados, que designa a la vez a los hombres que merecen la admiración (sucede lo mismo en los funerales nacionales) y, subrepticiamente, los principios de selección de los hombres ilustres. Y por estar escondidos los principios en los productos seleccionados, se imponen mucho más sutilmente.

En materia de cultura, el Estado es a los mecenas lo que la justicia real es

a la justicia señorial: el Estado se arroga el monopolio de la acción cultural y al mismo tiempo desposee a los simples particulares del poder de gastar su dinero a fondo perdido en favor de la cultura. Si se lamenta la ausencia de mecenazgo –de lo que yo me [felicito] pues el mecenazgo es una forma terrible de dominación del mundo cultural– o la dificultad de desarrollar el mecenazgo en el caso de Francia, es porque, en efecto, el proceso de monopolización del ejercicio de la cultura ha sido particularmente concentrado, y esto de una manera muy precoz. Les ofrezco una sencilla observación histórica que anoté para que comprendan. En el mismo año [1661], Luis XIV instaura su poder personal y detiene a Nicolas Fouquet, el último de los grandes mecenas. Inmediatamente, toma a su servicio a todos los artistas a los que Fouquet había protegido, [el pintor Charles] Le Brun, [el jardinero André] Le Nôtre, etc. No hay que olvidar que es un monopolio raro, un monopolio de gasto a fondo perdido. Una de las propiedades de la economía de la cultura es que es no económica en el sentido restringido del término. Pero la inversión económica se encuentra en el plano simbólico, si no fuera así, no habría gastos culturales... Por eso no puede haber práctica cultural sin público, como sucede con la inmensa mayoría de las prácticas cultivadas, porque hay unos gastos a fondo perdido asegurados por el Estado. Paradójicamente, el Estado se asegura el monopolio de estos gastos, lo que parecería contradictorio si no se viera que la concentración de estos gastos es inseparable de la concentración de los beneficios de la lógica cultural y de los réditos simbólicos con los que se pagan los gastos a fondo perdido, porque los actos llevados a cabo transgrediendo la ley del interés económico recompensan de modo simbólico a todas las sociedades. Por tanto, el Estado concentra la cultura y habría que recordar ahora el tema de la unificación de las estructuras mentales, el hecho de que el Estado se apropie de las estructuras mentales, que produce un habitus cultural unificado cuya génesis y, al mismo tiempo, cuya estructura controla.

«NOBLEZA DE NATURALEZA» Y NOBLEZA DE ESTADO

A través de la concentración del capital jurídico recordé la concentración del capital simbólico, en la medida en que se puede considerar el derecho como una dimensión del capital simbólico. Describo rápidamente el

proceso de concentración de los honores y, en el fondo, la línea que voy a seguir es la siguiente: se pasa del honor a los honores –[el honor en cuestión es] el honor hereditario, del noble por ejemplo, el de los hidalgos españoles que cita Kiernan, que son «nobles por naturaleza» por oposición a los nobles por el Estado. Este proceso de concentración del capital simbólico que opera el Estado y que desemboca en el poder de nombramiento, en el poder de conceder condecoraciones, títulos escolares, títulos de nobleza burocrática –la Legión de Honor, por ejemplo– o académicos, lo captamos muy bien en la evolución del tratamiento de la nobleza que realiza el Estado cuando pasa del modelo señorial al modelo que se denomina erróneamente absolutista y que debería denominarse centralista, el de Luis XIV.

Poco a poco, el Estado se convierte en el banco central de capital simbólico, el momento en que no hay más nobleza que la de Estado. [En nuestros días,] es la ENA la que designa a las personas nobles, escogiendo entre ellos preferentemente a nobles: el 5-6 %, no puede hacer más. Es el momento en que no hay instancia de consagración que no se haya aliado, de una manera o de otra, con el Estado. Una de las dificultades mayores del campo intelectual o científico es, entonces, instaurar una legitimidad independiente del Estado. En toda época, sobre todo bajo la izquierda recientemente, el Estado despliega esfuerzos para intervenir e imponer su jurisdicción sobre las instancias jurídicas específicas para conceder premios de pintura, de fotografía, etc. Los ministros de Cultura son, como dirían los anglosajones, muy «intrusivos» en materia de juicio artístico; siempre tienden a discutir la pretensión de los intelectuales a decir quién es intelectual, [y la de] los artistas a decir quién es artista, etc. Éste es el proceso que querría recordar.

La antigua nobleza era una «nobleza de naturaleza», como decían los hidalgos de Aragón, es decir, una nobleza basada en la herencia y en el reconocimiento público: un noble es alguien al que los nobles reconocen como noble, porque es hijo de noble, nieto y bisnieto de noble, etc., o sea, noble desde hace mucho tiempo. Es la forma de consagración feudal, personal. Tan pronto como el poder central estatal se instala, irrumpe en esta gestión autónoma de la nobleza para instituir a nobles de Estado: entre 1285 y 1290, Felipe el Hermoso inviste a plebeyos. En aquella época, nadie se altera porque los notables no necesitaban tanto cartas reales para entrar en la nobleza; podían entrar, de hecho, por el matrimonio, y porque los

ennoblecidos, en particular en Francia meridional, no sacaban gran provecho de sus títulos mientras no consiguieran obtener el reconocimiento de los otros nobles. En otras palabras, vemos que la lógica del campo relativamente autónomo de la nobleza es bastante fuerte para que el Estado no pueda actuar (la analogía con el campo intelectual de hoy estará presente todo el tiempo en mi análisis).

Les remito al libro de Arlette Jouanna, *Le Devoir de révolte. La noblesse française et la gestation de l'État moderne (1559-1561*),[1] que me inspiró mucho. Es un libro que, bajo apariencia de monografía, plantea problemas generales –esto es, a mi juicio, el buen trabajo científico– y estudia un caso particular de tal modo que plantea magníficamente problemas muy generales. Analiza la concentración progresiva en manos del rey del poder de crear nobles. Este proceso tiende a sustituir el honor estatutario, que era heredado pero que debía ser defendido, por los honores concedidos por el Estado. Había un trabajo específico de mantenimiento de este capital: la hazaña, el desafío, la réplica; y no es casualidad que el desafío fuera la mayor prueba de honor y que la respuesta del punto de honor a la ofensa al honor fuera el imperativo mayor que se imponía al noble [como en] todas las civilizaciones de honor. [Desde ahora] los honores son otorgados por el Estado y, cada vez más, los cargos se conciben como recompensas que implican la nobleza: se trata de sustituir la lógica del honor por el *cursus honorum*; hay un *cursus honorum* de la nobleza igual que hay un *cursus honorum* burocrático. La nobleza se burocratiza a través de la imposición del monopolio real del ennoblecimiento, es decir, de la distribución del capital simbólico garantizado por el Estado. Una vez más, Elias vio y no vio: la «curialización» de la nobleza salta a la vista y, lo que es mucho más sutil, es el mecanismo a través del cual se controla a los nobles.[2] ¿Por qué estaban obligados a acudir a las cortes? ¿Por qué si no acudían estaban perdidos? ¿Por qué un ministro de Cultura llama a su corte a los intelectuales y por qué los que no acuden corren peligro? La analogía es perfecta...

La sumisión de la nobleza al poder real es a la vez una burocratización y una funcionarización, es decir, los nobles se convierten en asalariados, nombrados, no autodesignados. Un índice de esto: bajo Luis XIV, igual que el Estado realiza catastros y censos, hace registro de la nobleza. Colbert, que está en el origen de todas las acciones estatales, crea la Academia: ficha

a los escritores, ficha a los nobles. La ordenanza de 1666 establece «la institución de un catálogo que contiene los nombres, los sobrenombres, las residencias y las armas de los verdaderos gentilhombres»; los intendentes están encargados de cribar la nobleza. El Estado se erige en juez de la calidad de los nobles, lo que constituía el problema de los nobles. (Lo mismo sucede hoy con los intelectuales, que están siempre en lucha para saber quién es verdaderamente intelectual y están divididos entre ellos: si el Estado se mezcla en eso, es sólo para enfrentar unos a otros y decir: «Soy yo quien va a decir quién es un verdadero intelectual.» Quizá una de las pocas maneras de movilizar a los intelectuales es decirles: «Atención, se va a implicar el Estado.» Pero por desgracia no son lo bastante lúcidos. Los nobles lo han entendido mucho más rápido que los intelectuales.) Así pues, los intendentes criban los títulos de nobleza, se crean genealogistas, jueces para los blasones en conflicto, etc. Habría que analizar la irrupción de la nobleza de toga que es muy interesante porque supone una transición entre la nobleza a la antigua, feudal, y la nobleza moderna, que es la de las grandes escuelas. Es una nobleza designada por el Estado, pero sobre una base de Estado: los títulos académicos.

Poco a poco se pasa (el proceso que describo se desarrolla a lo largo de siglos) de un capital simbólico difuso, fundado en el reconocimiento colectivo y mutuo, a un capital simbólico objetivado, codificado y delegado, garantizado por el Estado, es decir burocratizado: hay unas armas, blasones, jerarquías, títulos con cuarteles, genealogías. Podemos captar este proceso a través de algo sobre lo que casi nadie, que yo sepa, ha reflexionado: las famosas leyes suntuarias, que regulan los signos exteriores de riqueza simbólica, la calidad exterior de las fachadas de los edificios, la vestimenta. A mi juicio, estas leyes suntuarias pueden ser comprendidas como una de las intervenciones del Estado en el dominio de lo simbólico. El Estado define quién tiene el derecho a vestirse de determinada manera y define el sistema de las diferencias. En nuestra sociedad, los juegos de la distinción obedecen a la ley de mercado: cada uno se las compone, mientras que entonces son dirigidos, determinados por el Estado que dice: «Tiene derecho a tres franjas de armiño, y no a cuatro; si se pone cuatro, es una usurpación de vestuario.» Les recomiendo el artículo de Michèle Fogel, «Modelo de Estado y modelo social de gastos. Las leyes suntuarias en Francia de 1545 a 1560»,[1] en el que explica cómo gestiona el Estado las

diferencias entre los nobles y los plebeyos, y, más en concreto, entre los diferentes grados de nobleza. La voluntad de los miembros del Parlamento de París y, detrás de ellos, de todos los oficiales, de tener su parte en la suntuosidad del Estado, las reclamaciones de la nobleza, entre otros a los Estados de 1559, pero también el juego de la alta nobleza contra la pequeña en tiempos de crisis de la aristocracia, son otros tantos signos de la intervención del Estado. El Estado reglamenta el uso de los tejidos y de los ornamentos de oro, de plata y de seda; al hacer esto, defiende a la nobleza contra las usurpaciones de los plebeyos, pero al mismo tiempo extiende y refuerza la jerarquía dentro de la nobleza. Es una manera de controlar la exhibición del capital simbólico que existe sólo por la exhibición; por lo tanto, controlar la exhibición del capital simbólico es controlar el capital simbólico.

Acabaré con un texto estupendo del [historiador del derecho Frederic William] Maitland en *The Constitutional History of England*. Es una historia constitucional, una de las lecturas más aburridas que se pueda imaginar, pero en el libro se encuentran cosas extraordinarias, como por ejemplo cómo se instituye el poder de remunerar y de licenciar a los altos oficiales del Estado. [Maitland] escribe: «El rey tiene un poder muy general de nombrar no sólo a aquellos de quienes hablamos como los que constituyen colectivamente el ministerio, sino a todos o a casi todos los que ocupan posiciones públicas de primera importancia. [William] Blackstone llama al rey "la fuente de honores, de cargos y de privilegios".»[1] Dicho de otro modo, es la fuente única de todo poder simbólico: «El nombramiento de los caballeros y los baronets, la invención de nuevas órdenes de caballería, la concesión de la precedencia ceremonial no son muy importantes.» Pero el poder de nombrar a los pares es muy importante: «Observen toda la estructura legal de la sociedad y verán que los poseedores de cargos públicos importantes son remunerados por el rey y, por lo general, ocupan su puesto solamente tanto tiempo como el rey lo quiera.»[2] [Maitland] describe lo que se llamó el «absolutismo», este poder de hacer y de deshacer las posiciones y los ocupantes de estas posiciones que es el poder de Estado. Describe de manera minuciosísima los procesos muy sutiles de delegación, en particular la delegación de firma, a través de los cuales se concentra y consta este poder de delegación: el rey firma, el canciller refrenda, el que refrenda ratifica que es la firma del rey y, al

mismo tiempo, controla también al rey; si el rey firma una tontería, él es el responsable; luego el vicecanciller refrenda el acto firmado por el canciller. Hay así toda una cadena de delegación en cascada, cada vez más anónima en apariencia. El poder simbólico está concentrado y, simultáneamente, se difunde y penetra toda la sociedad (metáfora de la fuente, de la cascada). La tiranía sobreviene cuando este poder central acaba por perder el control de sí mismo.

CLASE DEL 14 DE MARZO DE 1991

Digresión: un abuso de autoridad en el campo intelectual. – La doble cara del Estado: dominación e integración. – Ius loci *e* ius sanguinis. – *La unificación del mercado de los bienes simbólicos. – Analogía entre el campo religioso y el campo cultural*.

DIGRESIÓN: UN ABUSO DE AUTORIDAD EN EL CAMPO INTELECTUAL

De forma excepcional, voy a hablar de la emisión de ayer sobre los intelectuales, porque es un fenómeno socialmente importante, aunque sea intelectualmente inútil.[1] Me había impuesto la norma de no hablar jamás de estas producciones semiintelectuales. Y recuerdo haber desaprobado a Gilles Deleuze cuando escribió un panfleto contra los nuevos filósofos, porque pensaba yo que les hacía, de verdad, mucho honor.[2] Dicho esto, creo que este pequeño acontecimiento que, por supuesto, va a convertirse en un gran acontecimiento mediático, y con razón, merece dos palabras. En mi opinión, esta clase de discurso, que podría escribir Alain Decaux y decirse en el tono de Frédéric Mitterrand, tiene su importancia porque representa una de las estrategias a través de las cuales la autonomía del campo intelectual está cada vez más amenazada, autonomía que no es por fuerza la de los intelectuales ya que hay siempre, en un campo intelectual autónomo, intelectuales más autónomos que otros y unos más heterónomos que otros.

La autonomía del campo intelectual es una conquista histórica que ha sido extremadamente larga, difícil.[1] De manera bastante sistemática, desde hace cierto tiempo, esta autonomía se ve amenazada por una convergencia de acciones que [provienen] del campo político y de las acciones periodístico-mediáticas, en las que intervienen «intelectuales populares» que se convierten en servidores de la heteronomía. Algunos semanarios –*Le Nouvel Observateur, L'Événement du jeudi*– proceden a nombramientos de personas consideradas merecedoras del título de intelectuales: este efecto de palmarés es una usurpación de poder, ya que les incumbe a los intelectuales

decir quién es intelectual, aunque lo discutan entre ellos, lo mismo que les incumbe a los matemáticos decir quién es matemático.[2] Hay una serie de abusos de autoridad de los que el acontecimiento de ayer marca un límite: es un típico golpe de Estado específico. En otros tiempos, mis predecesores, en estos lugares, protestaban contra Napoleón III.[3] Tenían un adversario a su altura. Por desgracia, me veo obligado a protestar contra adversarios infinitamente más irrisorios; pero el peligro es el mismo, o peor. Es el mismo, pero es peor porque tiene un aspecto menos peligroso.

Dichas intervenciones son golpes de Estado. Me he referido a menudo a la teoría de Pascal sobre la tiranía.[4] Para Pascal, la tiranía consiste en el hecho de que un orden impone su propia norma a otro orden: el orden militar impone su fuerza al orden intelectual; el orden de la gracia al orden de la caridad, etc. Un campo sufre la tiranía cuando es el objeto de limitaciones que no son las suyas propias –la autonomía que es, según la definición kantiana, la obediencia a las leyes que uno mismo se ha marcado, y la heteronomía la sumisión a limitaciones externas que obedecen a otros principios, tales como la visibilidad mediática, la difusión y, detrás de todo esto, el dinero, el éxito, el índice de audiencia, etc.–. Estas limitaciones se imponen cada vez con más fuerza en el campo intelectual y amenazan muy profundamente cierto tipo de producción y de trabajos intelectuales y a cierto tipo de intelectuales. Por esta razón me permito servirme de esta tribuna para advertir de este peligro. Es un golpe de Estado específico en el sentido de que se vale de una fuerza externa a la lógica del campo intelectual para ejercer un abuso de autoridad. Cuando se trata de Pinochet, lo comprendemos enseguida, pero cuando el abuso de autoridad es pseudointelectual, es menos visible y, al mismo tiempo, muchas personas pueden dejarse engañar según los efectos de *alodoxia*. La desgracia de estos intelectuales está, como en una historia célebre, en que conocen la melodía de la vida intelectual, pero no conocen la letra...

El intelectual –Zola es el paradigma– es alguien que, teniendo como base una autoridad específica adquirida en las luchas internas en el campo intelectual, artístico y literario, según los valores inherentes a estos universos relativamente autónomos, interviene en el campo político sobre la base de una autoridad, de una obra, de una competencia, de una virtud, de una moral.[1] Lo que no es el caso de quienes estoy hablando ahora, ya que tienen muy pocas obras, autoridad, competencia, moral, virtud... Este golpe

de Estado es peligroso, primero porque afecta a la representación que los jóvenes investigadores pueden hacerse del trabajo intelectual. Podemos dedicar veinte años a una obra sin aparecer en los medios de comunicación, cuando cada vez hay más gente que hace obras para aparecer, el otoño siguiente, en la televisión. Amenaza una determinada autoridad específica de los intelectuales adquirida con luchas y que es muy útil. Es una conquista histórica que está amenazada, y que amenaza la posibilidad de que haya intelectuales conformes con la definición que acabo de formular, la que autoriza a hablar en nombre de una obra y valores asociados con esta obra y de intervenir en la vida política. Dichas intervenciones, que son útiles, están amenazadas. Por eso, este problema es también muy importante políticamente.

LA DOBLE CARA DEL ESTADO: DOMINACIÓN E INTEGRACIÓN

Y llego así a la conclusión parcial de mi curso, de manera que tengan ustedes una primera idea de la totalización hacia la que me encamino. Se ve a menudo, en particular en los trabajos críticos de mis propios trabajos –holandeses, ingleses, alemanes–, una oposición entre dos teorías de las funciones del sistema académico en el mundo social moderno: por una parte, la que reconoce al sistema académico una función de dominación, de preservación del orden social y simbólico; y por otra, la que insiste en sus funciones de integración, de unificación, y que vincula estrechamente el nacimiento de la educación de masas, [comenzando por] la educación primaria obligatoria, al desarrollo del Estado. Vemos una antinomia entre dominación y unificación-integración. Querría demostrar que esta antinomia no se produce entre dos teorías, sino que es inherente al propio funcionamiento del Estado. El Estado es una realidad con dos caras. Digamos que el desarrollo del Estado moderno puede describirse como un progreso hacia un grado de universalización superior (deslocalización, desparticularización, etc.) y, a la vez, como un progreso hacia la monopolización, la concentración de poder, esto es, hacia la constitución de una dominación central. En otras palabras, ambos procesos están unidos y son, al mismo tiempo, antinómicos. En cierta medida, se podría decir que la integración –que hay que entender en el sentido de Durkheim, pero también

en el sentido de los que hablan de integración en Argelia, a la que se asocia la idea de consenso– es la condición de la dominación. En el fondo, ésta es la tesis central que querría desarrollar. La unificación del mercado cultural es la condición para la dominación cultural: por ejemplo, es la unificación del mercado lingüístico la que crea la jerga, el mal acento, las lenguas dominadas.[1] Esta falsa antinomia es muy fuerte en la conciencia común y engendra falsos problemas.

Esta tesis marca una ruptura radical con Weber –y su proceso de racionalización– y Elias –y su proceso de civilización–. Puedo hacer una parte del camino con estos dos autores, los más importantes tratándose del Estado, pero les falta un aspecto del proceso de universalización: enmascaran –o se enmascaran– el hecho de que la unificación se produce al mismo tiempo que la monopolización. El segundo proceso, que describiré en otro curso, es el paso del Estado personal al Estado impersonal (o impersonal en parte), del Estado dinástico encarnado por el rey al Estado que yo llamo semiburocrático, en la medida en que se mantienen en el Estado burocrático tal como lo conocemos –esto supone otra ruptura con Weber– vestigios del Estado dinástico. Por esta razón he titulado mi último libro *La nobleza del Estado*: en las sociedades burocratizadas perviven mecanismos de transmisión del patrimonio económico y cultural por la mediación de la familia, que recuerdan los mecanismos que eran la condición de la reproducción del Estado dinástico.

Tras exponer la tesis para que las cosas estén claras, paso ahora a argumentar. ¿Qué aspectos del proceso de unificación pueden describirse como un proceso de universalización? La construcción de campos diferenciados y relativamente autónomos (campo económico, campo cultural) está acompañada de una unificación de los espacios correspondientes (mercado económico, mercado cultural) y de la construcción de un espacio unificado. La construcción del Estado mismo, como poseedor de un metacapital que le permite dominar parcialmente el funcionamiento de los diferentes campos, se acompaña de la construcción de un espacio social unificado. Cuando hablaba en mi artículo «Espacio social y génesis de las “clases”»[1] de espacio social global (por oposición a los campos) como espacio de espacios, campo de campos, hablaba, de hecho, del espacio social nacional que se construye a la vez que se construye el Estado, que el Estado construye construyéndose.

La génesis del Estado dinástico a partir de los principados feudales puede describirse como la transformación de los feudos de base personal en provincia de base local, de poderes directos de base personal entre el señor y sus dependientes en un poder indirecto, a menudo ejercido a través de intermediarios delegados, de base territorial. La constitución del Estado dinástico se acompaña de una transformación de las divisiones preexistentes: allí donde había provincias, entidades que existían en ellas mismas y para ellas mismas, unas al lado de las otras, hay provincias que se convierten en partes del Estado nacional; allí donde había jefes autónomos, se tienen jefes delegados que reciben su poder del Estado central. Asistimos a un proceso doble: a un proceso de constitución de un espacio unificado y de un espacio homogéneo tales que todos los puntos del espacio pueden estar situados unos en relación con los otros y en relación con el centro a partir del cual se constituye el espacio. Este tipo de centralización alcanza su límite en el caso francés (pero se cumple también en el Estado inglés o el Estado norteamericano). Esta unificación del espacio, cuyo desarrollo acompaña el nacimiento de un poder central, implica la unificación y la uniformización del espacio geográfico y también del espacio social. Esta unificación se caracteriza negativamente: implica un trabajo de desparticularización. Hablamos de particularismos regionales y lingüísticos; el propio del trabajo de centralización es un trabajo de desparticularización de los modos de expresión dominantes, y un trabajo de transformación de las culturas no oficiales en formas más o menos logradas de la definición dominante de la cultura. Los particularismos asociados a la localización en el espacio social o geográfico quedan abolidos de tal modo que, de elementos autónomos pensables en sí mismos y para sí mismos, se convierten en elementos constituidos como parte referida a una norma central.

«IUS LOCI» ET «IUS SANGUINIS»

Cuando digo que la génesis del Estado se acompaña de la constitución de un territorio unificado, no vemos del todo lo que se engloba en la idea de territorio y en el hecho de que la constitución de los grupos ya no tiene como principio las relaciones personales, lo que se podría llamar el *ius*

sanguinis, el vínculo personal entre el jefe y los sujetos, sino el *ius loci*, el derecho del lugar, la pertenencia al mismo territorio. Finalmente, el vecino reemplaza al primo. Es un cambio extraordinario. En la Cabilia [bajo la dominación colonial], había un conflicto, a escala local, entre dos principios de unificación, el de los clanes y el territorial. La administración francesa, [a la vez] centralista, territorialista y localista, impuso la unidad pueblo. Y el pueblo sobre el que trabajé estaba compuesto por dos clanes basados en la agnación: todos los miembros se consideraban descendientes del mismo antepasado, como primos –los términos de las direcciones de sus viviendas eran términos de parentesco–, tenían en común genealogías más o menos míticas; al mismo tiempo, la unidad pueblo reunía estas dos mitades en una unidad de base territorial y, por tanto, había una especie de fluctuación entre estas dos estructuras. Me costó mucho comprenderlo porque, con la estructura local en mi inconsciente, no veía clara esta unidad territorial –el pueblo– que, finalmente, no existía. Al lado de la familia, del clan y de la tribu, la unidad pueblo era un artefacto que acababa por existir como consecuencia de la existencia de estructuras burocráticas (había ayuntamiento...). En muchas sociedades, existe todavía ese equilibrio entre dos formas de pertenencia, la pertenencia a un grupo por linaje y la pertenencia a un lugar. El Estado instaura pues un espacio unificado y hace que predomine la proximidad geográfica en relación con la proximidad social, genealógica.

(Las segregaciones sociales surgen cuando los principios sociales de distribución según la renta y la cultura coinciden con principios locales de división. Un artículo muy inteligente e ingenuo a la vez sobre la Quinta Avenida –lo mismo sirve para el Faubourg Saint-Honoré de París– describe una unidad de base local que es la cúspide de todos los campos posibles y su intersección.[1] Muy a menudo, los sociólogos caen en la trampa porque las unidades de base local, sancionadas por los recortes administrativos y que existen en la objetividad –los censos se hacen de tal modo que una calle existe porque en la clasificación postal se clasifica como calle– y en la subjetividad, impiden ver los verdaderos principios de construcción de la realidad, que están en la base genealógica como en la sociedad precapitalista, o en la base social, estructurados en campos. He hecho este pequeño paréntesis para mostrarles que lo que acabo de decir no era un

esbozo general, abstracto y, en el fondo, bastante banal. Detrás de las cosas banales se ocultan retos teóricos importantes.)

El paso del feudo a la provincia se acompaña de un cambio total de los mecanismos de dominación. El gobierno provincial –lo que es verdad en los grandes imperios de la Antigüedad, del imperio chinono tiene autonomía verdadera en relación con el centro, salvo cuando los imperios se desagregan, y, en tal caso, una provincia puede volver a ser un feudo autónomo. En ciertos casos, la antigua provincia de un imperio puede continuar con el mito de la legitimidad central para arbitrar las luchas entre los jefes de provincia. El gobierno provincial no tiene autonomía verdadera en relación con el centro cuyas directivas ejecuta. Del mismo modo, los funcionarios locales –es uno de los grandes cambios a medida que se constituyen los grandes imperios– no deben pertenecer a la base local, sino que se reclutan fuera de la demarcación de su poder. Ése era el caso de China; en Francia, la regla sigue vigente entre los obispos.

Se trata de un indicio muy significativo de burocratización que pretende contrarrestar de antemano las tentaciones de nepotismo, de particularismo y también la tentación de apoyarse en los recursos genealógicos de base local para hacer frente al poder central, en resumen, de retransformar la provincia, simple parte de un todo, en feudo autónomo que existe en él mismo y por sí mismo. Se puede designar a jefes locales deslocalizados, o bien deslocalizar a las poblaciones, algo que se practicó mucho en la Antigüedad: las deportaciones masivas tenían por objeto romper esta relación genealógica en provecho de la relación territorial. Todo esto conduciría a una reflexión sobre la oposición *ius sanguinis/ius loci* que es una oposición muy importante y todavía muy viva, en particular en las discusiones actuales –muy embrolladas, sobre todo, por los intelectuales mediáticos de los que hablaba al principio– sobre la inmigración, el velo o el laicismo. Se trata siempre de esta dualidad del principio de constitución de una identidad: *ius sanguinis*, el hecho de ser descendiente de alguien que formara parte de la nación, según el modelo alemán, o *ius loci*, el hecho de haber nacido dentro del territorio, como en Francia. Refiriéndome a la primera cara del proceso de estatalización, la universalización, diría que, en cierto sentido, el *ius loci* es más progresista, más universal que el *ius sanguinis*, en la medida en que da criterios de pertenencia más abstractos y más formales, menos cargados de ideología de la tierra y de la sangre...

Dicho así, estamos al mismo nivel de lo que critiqué al principio; pero si tienen ustedes en mente todo lo que he ido diciendo y que no puedo recordar sin crear una burbuja enorme que destruya la lógica de mi discurso, pueden poner ustedes la sustancia detrás de lo que digo de manera un poco perentoria.

LA UNIFICACIÓN DEL MERCADO DE LOS BIENES SIMBÓLICOS

Así, construyéndose, el Estado unifica y universaliza. Podríamos volver a trazar este proceso doble para cada uno de los espacios, en particular para el espacio económico, con la creación de un mercado unificado. Polanyi insiste en el hecho de que la política del Estado –por ejemplo la política mercantilista– fue indispensable para contrarrestar la tendencia al particularismo local de los mercados. Coescribió un libro muy interesante sobre el mercado incrustado *(embedded)* en las relaciones de parentesco o las relaciones sociales.[1] Describe sociedades en las que las relaciones de mercado no logran constituirse como universales, independientes de los agentes que contratan porque siempre están subordinadas a los imperativos sociales que rigen el funcionamiento de los mercados. El mercado tal como lo conocemos, el que los economistas aceptan como algo universal, como natural, es de hecho un artefacto construido en gran parte por el Estado. Una de las contribuciones que la sociología puede aportar a la economía, sin pretender corregirla o ponerla en tela de juicio, es recordar que una noción tratada como natural por los economistas es, de hecho, una construcción histórica y social más o menos cumplida.

Esto vale también para el mercado cultural. Voy a insistir un poco más en ello porque es ahí donde se puede ver la antinomia que cité al comenzar entre la cara monopolización y la cara universalización. Se insiste mucho en la existencia de un tipo de vínculo histórico, atestiguado por todas partes, entre la construcción de una sociedad nacional y la de un sistema de enseñanza fundado sobre la idea de la educabilidad universal, que fue una conquista progresiva de la Reforma (todo el mundo tiene el derecho de leer y escribir) y de la Ilustración. Esta idea de la educabilidad universal del individuo es solidaria con un igualitarismo decisorio que consiste en tratar a los individuos como iguales en derechos y en deberes, desde el punto de

vista cultural. Va pareja con la invención de una función concedida al Estado: la educación. El Estado debe dar a todos los ciudadanos, para que sean dignos de este nombre, los elementos educativos que les permitan cumplir con sus derechos [y deberes] de ciudadanos de manera instruida. Y los grandes reformadores del siglo XIX, Jules Simon por ejemplo, insistían en el vínculo entre capacidad política mínima y educación.

(Este vínculo ha sido olvidado por completo, si bien cuando, hace algunos años, recordé que la capacidad de formular opiniones conscientes, controladas, estaba estrechamente unida al nivel de instrucción y que, por consiguiente, algunas encuestas de opinión cometían una especie de abuso de autoridad ignorando las no-respuestas y haciendo como si todos los sujetos sociales fueran iguales ante la pregunta de opinión, desencadené una crisis y un gran estupor sólo porque hay un tipo de amnesia de la génesis:[1] se olvida lo que era objeto de debate a finales del siglo XIX y las funciones posibles de perpetuación del orden social concedidas al sistema escolar. Lo que es un desafío consciente de lucha en el momento de la creación de la institución se olvida muy rápido –el sociólogo, a veces, no hace más que despertar, organizar la reaparición de lo reprimido.)

Hay pues una conexión entre la unificación del Estado nacional y la enseñanza obligatoria, conexión que se establece a través de la idea de educabilidad universal puesta en contacto con la idea de los deberes del ciudadano instruido, y es el Estado el que debe completar la desviación que pueda existir entre las capacidades no educadas. Se objeta entonces que la escuela no es una institución de dominación sino de integración, porque tiene como función dar a todos los instrumentos del ciudadano, del agente económico, la capacidad indispensable para [participar *a minima* en] diferentes campos. De hecho –ésta será la segunda cara–, diría que la escuela es, en efecto, un instrumento de integración, pero es la integración que permite la sumisión.

Resumo pues: el Estado es un instrumento de unificación que contribuye a que los procesos sociales concernidos (cultura, economía) accedan a un grado de abstracción y de universalización superior; en todos los casos, contribuye a arrancarlos de la particularidad de lo local para hacerlos acceder a la escala nacional. Muchos debates actuales –sobre la nacionalidad, sobre la integración de los inmigrados, etc.– se refieren confusamente a estos problemas. La ambigüedad inherente al Estado hace

que sea imposible adoptar una posición simplista sobre el problema del nacionalismo porque los nacionalismos, como la nación, tienen siempre dos caras: regresivos y liberadores. Dicha conclusión política hace muy difícil la evaluación de los movimientos nacionales: tienen nuestra simpatía si son liberadores pero pueden también crear desgracias. Tuve una discusión con [Eric] Hobsbawm, que no es sospechoso de conservadurismo, que me decía que ya no se podía apoyar los nacionalismos. Decía esto ingenuamente como cuando se charla en el café. El malestar que suscitan ciertos nacionalismos puede basarse en la ambigüedad que estoy describiendo.

Primera cara [del Estado], por tanto, la de la integración universalizante; la segunda cara, la de la integración alienante, como condición de la dominación, de la sumisión, de la desposesión. Y estas dos caras son inseparables. La unificación del mercado –cultural, económico, simbólico– tiene un revés, una contrapartida: provoca la desposesión que está inscrita en la imposición, sobre el mercado unificado, de la dominación reconocida de un modo de producción o de un producto. En el plano económico, se entiende enseguida. Pongo un ejemplo para mostrarles que estas propuestas que pueden parecerles especulativas tienen aplicaciones muy concretas. En uno de mis primeros trabajos estudié el fenómeno del celibato de los hombres en Béarn; después se convirtió en un tema periodístico de moda, pero, en aquella época, era desconocido en los medios. Yo había observado que los campesinos de una determinada generación, incluidos los propietarios relativamente acomodados, no llegaban a casarse; algo que las mujeres mayores, encargadas en la distribución del trabajo de casar a los hijos, lamentaban. El baile campestre, que en otro momento recordé, me pareció una encarnación, una realización material del mercado matrimonial. [Lo que dicen de eso] los economistas, el mercado [concreto] de la plaza Maubert tiene algo que ver con el mercado [abstracto] del que hablan. Yo vi aquel baile como una encarnación del mercado matrimonial. Había mujeres jóvenes que bailaban con hombres jóvenes de aspecto urbano, a menudo paracaidistas del cuartel próximo o empleados; y, a su alrededor, los campesinos (reconocibles por sus modales y sus ropas) que miraban sin bailar. Analicé [en este] pequeño mercado la aparición de un producto de tipo nuevo: hombres que saben bailar, hablar a las chicas, vestidos a la moda de la ciudad, que les arrebataban su «objeto tradicional» a los campesinos.

Este baile era la encarnación de la unificación del mercado de los bienes simbólicos sobre el que circulan las mujeres. Todavía hoy, en numerosos medios, las mujeres son objetos que circulan, sobre todo de abajo hacia arriba: las mujeres se casan con el más viejo y más alto socialmente. Este mercado era la manifestación de la unificación de un mercado de base local hasta entonces protegido por una suerte de proteccionismo. Había áreas matrimoniales locales que estudié a través de las genealogías: cada agente tenía un conjunto de parejas potenciales, los «prometidos» –la palabra es magnífica–, es decir, personas que fueron prometidas y a las que se las prometió según leyes estadísticas, ayudadas por normas sociales y por el trabajo de las «casamenteras» [que son] las madres. Este mercado de prometidas a los prometidos, donde los campesinos tenían un valor (su *hexis* corporal, su manera de hablar), era un mercado protegido. «Es un buen campesino»: quería decir que tenía una buena tierra, poco importaba cómo andaba, cómo iba vestido, cómo hablaba... El mercado protegido estaba englobado, con el sistema escolar y los nuevos medios de comunicación, en un mercado más amplio. Igual que el mercado de la alfarería hecha en casa se vio sustituido por el mercado de la cazuela de esmalte, igual que la unificación del mercado de los bienes simbólicos matrimoniales, rechazó, dejó fuera del baile, a los que sólo podían ofrecer una *hexis* corporal de antes de la guerra, una *hexis* campesina. No es casualidad que «paleto», campesino, se haya convertido en un insulto de automovilistas. Los campesinos se volvieron campesinos «torpes»...

He aquí un ejemplo muy concreto del vínculo entre unificación y dominación: para que los campesinos se vuelvan «paletos», es decir para que pierdan los mercados donde tenían un valor privilegiado, es necesario que su mercado se haya anexionado al mercado nacional, es necesario que se haya realizado todo un trabajo de unificación, en gran parte por la escuela, pero también por los medios de comunicación. La sumisión y la desposesión no son antagonistas de la integración, tienen la integración como condición. Este modo un poco retorcido de pensamiento es difícil porque se está tan acostumbrado a pensar en la integración como lo contrario de la exclusión que cuesta comprender que, tanto para ser excluido como para ser dominado, hay que estar integrado. Si tomamos el ejemplo de la lucha «Argelia francesa», ¿por qué los menos favorables a la integración se volvieron en un determinado momento integracionistas?

Porque para dominar a los árabes había que integrarlos y convertirlos en *bougnoules*, «moros», dominados racialmente y despreciados. Nada es sencillo en el mundo social y no lo complico por gusto, incluso lamento a menudo, después de los cursos, haber simplificado de manera terrible lo que debería haber dicho.

He puesto el ejemplo del mercado matrimonial, pero también podríamos poner el de la unificación del mercado lingüístico.[1] Las maneras de pronunciar percibidas como «erróneas» son el producto de la unificación del mercado lingüístico. Por hacer un juego de palabras a lo Derrida, digamos que hay un vínculo entre el capital y la capital y que la capital, produciéndose como lugar de concentración de todas las especies de capital –siendo el límite el Faubourg Saint-Honoré–, produce la provincia. El provinciano está estigmatizado a priori: está atrasado, no está al día, tiene acento, etc. La producción del Estado implica la producción de la provincia como ser menor, como privación de [todo lo que hace] la capital. Al mismo tiempo, el provinciano [se encuentra dotado de] un capital simbólico inferior: para acceder a esta especie de capital [del que carece], hace falta que busque tenerlo y que, a la vez, lo imite.

La metáfora del mono de imitación es muy pertinente. Hay un texto muy hermoso en los cuentos de Hoffmann que cito a menudo: un canciller alemán había tenido la idea de educar a un mono; el mono bailaba el minué, conversaba con las damas, pero no podía evitar el sobresalto cuando se cascaba una nuez... He aquí el paradigma fundador del racismo: el provinciano sabe que lo es y se esfuerza por no serlo, y ahí se ve que es provinciano. La concentración del capital produce la capital, y el provinciano queda entonces definido por la privación de todos los monopolios asociados a la residencia en la capital. La integración de los desposeídos de capital es la condición de una forma de desposesión y de una forma de sumisión.

ANALOGÍA ENTRE EL CAMPO RELIGIOSO Y EL CAMPO CULTURAL

Voy a ocuparme muy rápido del paradigma de la constitución del capital religioso, porque creo que es el paradigma de todas las formas de desposesión. No es casualidad que se use «profanos» para hablar de los no

clérigos. Se ve bien en este caso que es la constitución de la Iglesia la que engendra al profano. Está ya implícito en Weber, pero curiosamente nunca vio dicho aspecto por razones personales (pero vio tantas cosas que no lo culpo, porque una gran parte de las cosas que hoy puedo discernir es gracias a él. No quiero pasarme de listo a sus espaldas). Cuando Weber describe la construcción del cuerpo de los clérigos ve con claridad que se acompaña de la desposesión religiosa de los laicos: es decir, es el clérigo quien constituye al laico. Nadie puede convertirse, según palabras de Weber, en un «virtuoso religioso» sin constituir a los otros como profanos e inútiles en religión. La oposición religión/magia que Durkheim evoca sin ver lo que estoy diciendo es la oposición masculino/femenino, dominante/ dominado. Por ejemplo, cuando se produjo el *aggiornamento* [de la liturgia católica] en los años sesenta, [los sacerdotes] no abolían el rito, como por ejemplo poner un cirio o coger agua de Lourdes en la fuente mágica, sino que lo transfiguraban pidiendo a los vulgares laicos constituidos como profanos que lo espiritualizaran. La analogía con la cultura es evidente.[1] Quería hacer un artículo que comparara la pintura popular y la religión popular: se da exactamente la misma oposición, culto/inculto, clérigo/profano, exactamente en los mismos términos; y no es casualidad que el *aggiornamento* se acompañara de una limpieza de las iglesias según los cánones estéticos de los clérigos. La institución de la Iglesia, de la religión legítima con un trabajo, por parte de los clérigos, de codificación, de depuración, de racionalización, redobla la distancia entre el profano y los clérigos, y son los clérigos quienes detentan el monopolio de la lectura de los textos sagrados. (Los marxólogos hacen lo mismo: el althusserismo fue, en gran parte, una restauración del monopolio de los clérigos de la lectura de los textos [de Marx], que por lo demás nadie lee, excepto los marxólogos.)

Habría que trasladar todo esto desde el campo religioso al monopolio cultural [que se arroga] la escuela. La escuela es al campo cultural lo que la Iglesia es al campo religioso, y, por consiguiente, todo lo que he dicho puede trasladarse fácilmente. La institución escolar del Estado es poseedora del monopolio de la educación legítima, es decir, de la transmisión de la cultura legítima, o más bien de la constitución de la cultura como legítima por la transmisión de este corpus según los modos legítimos (los clásicos son los autores canónicos de la cultura) con la sanción legítima de la

adquisición de este corpus por el examen. La escuela, que es la forma más avanzada del monopolio en el territorio cultural, tiene también un reverso de desposesión: el sistema escolar produce el inculto, el desposeído cultural. Es algo que a la gente de la escuela no le gusta oír, a mí el primero, pero es así. Hay que explicar por qué es así. A causa del acceso desigual al sistema escolar encargado, en teoría, de inculcar universalmente la cultura que se considera universal, la universalización de las exigencias culturales –lo que se tiene derecho a pedir en materia de culturano se acompaña de la universalización del acceso a los medios de satisfacer estas exigencias universales. Hay una disparidad entre la distribución universal de las exigencias culturales y la distribución muy particular de los medios de satisfacer a estas exigencias. Esta disparidad hace que la integración, en el caso de la escuela, sea inseparable de la dominación.

Voy a referirme también al ensayismo que entra a saco en mis análisis de la escuela sin comprender nada. Existen jerarquías de las legitimidades culturales, [...] un orden social objetivo que hace que el que cita a Dalida en un examen tiene un cero y el que cita a Bach saca un dieciocho: es un hecho sobre el que no tengo que tomar partido. La gente confunde la propuesta que Weber llamaba «propuesta inspirada por la referencia a los valores» con un «juicio de valor».[1] En la realidad hay valores a los que el sociólogo se refiere y [que él] registra: no conocer y reconocer esta jerarquía de valores volvería la realidad absurda. Confundiendo la referencia a los valores con los juicios de valor, se atribuye al sociólogo juicios de valor, mientras que él sólo opera por referencia a los valores [que existen en la realidad]. Los que lo hacen son personas particularmente inmersas en las luchas por la legitimidad: son a menudo los «pobres blancos de la cultura» –así los llamo con algo de maldad, porque también hay que defenderse de los que ejercen el exceso en ortodoxia cultural y que soportan muy mal la objetivación de las jerarquías culturales. Los artistas de vanguardia, ellos sí, soportan muy bien la objetivación sociológica; y a menudo, para desgracia de los sociólogos, se sirven de ella para dar golpes artísticos...

El proceso de constitución de lo universal se acompaña de un proceso de monopolización de lo universal y, al mismo tiempo, de un proceso de desposesión de lo universal, que se puede describir como un tipo de mutilación. Si la sociología de la cultura tiene una dimensión crítica, si puede parecer muy violenta, es porque pone de manifiesto, a personas que

se consideran humanistas, que una parte de los humanos son desposeídos de su humanidad en nombre de la cultura. Si es verdad que la cultura es universal, no es normal que no todo el mundo tenga acceso a lo universal, que no se universalicen las condiciones de acceso a lo universal. En lugar de decir: «Bourdieu dice que Aznavour es tan bueno como Bartók», hay que decir: «Bourdieu dice que la cultura con pretensión universal, universalmente reconocida como universal en los límites de un universo determinado, está distribuida de tal modo que sólo una parte de los destinatarios legítimos en términos de norma ética (igualitarismo) tiene realmente acceso a este universal; una parte muy importante de la humanidad está desposeída de las conquistas más universales de la humanidad.» Es una constatación y es normal hacerlo. Si yo adoptase una posición normativa, diría: «Sean consecuentes y no digan que Bourdieu quiere relativizarlo todo, que el cálculo integral no es mejor que la tabla de multiplicar; digan que Bourdieu afirma que si se quiere tomar en serio los análisis que comprueban estas distribuciones, hay que trabajar políticamente para universalizar las condiciones de acceso a lo universal.» Incluso los problemas reconocidos como políticos pueden plantearse de manera racional, aunque eso no contribuya en nada a hallar la solución...

Lo que he querido explicar hoy es que el análisis histórico del desarrollo del Estado pone de manifiesto este tipo de ambigüedad fundamental: a la vez negación del particularismo, del regionalismo (trascendencia de todo lo que puede haber en ello de estrecho, de mezquino, de encorsetado) y, en el mismo movimiento, la construcción, a través de la unificación, de los monopolios. Ni Weber ni Elias formulan la cuestión del monopolio del monopolio estatal, que hay que plantearse porque [está planteada en] la misma realidad: si el Estado tiene el monopolio de la violencia legítima, ¿quién tiene el monopolio de este monopolio? Si es verdad que el proceso de estatalización es un proceso de universalización, la concentración va acompañada de una monopolización por una determinada categoría, aquellos a los que llamo la nobleza de Estado. Los que están en posición de apropiarse de manera privilegiada de los monopolios asociados a la existencia del Estado tienen, si no el monopolio, por lo menos un derecho preferente de compra sobre el monopolio estatal.

El Estado produce un nacionalismo dominante, nacionalismo de los que tienen interés en el Estado; puede ser discreto, de buena compañía, no

afirmarse de manera ostentosa. El Estado produce en los que son víctimas de la segunda cara del proceso, en los que son desposeídos por la construcción del Estado-nación, nacionalismos inducidos, reaccionales: los que tenían una lengua y tienen sólo un acento estigmatizado (como los occitanos). Muchas naciones se construyen sobre la inversión de un estigma. Estos nacionalismos inducidos, reaccionales, me inspiran sentimientos ambiguos. Evidentemente, son del todo legítimos en la medida en que tratan de convertir los estigmas en emblemas. Por ejemplo, pueden ustedes decirse que el camarero vasco que les sirve una cerveza en Saint-Jean-de-Luz en francés habla bien francés para ser un vasco, o pensar que habla francés con un acento desagradable... Es un cambio considerable. Pero, al tiempo, ¿qué hacer? ¿Hay que ser vasco? La ambigüedad de ambos nacionalismos es inherente al proceso de construcción del Estado.

Este proceso que estamos obligados a registrar como inevitable –está asociado a todos los ejemplos de Estado conocidos– ¿es verdaderamente universal? ¿No podemos imaginar, en virtud del derecho a la utopía controlada, fundada en el estudio de los casos realizados, vías hacia lo universal que no se acompañan de una monopolización? Tal cuestión fue planteada por los filósofos del siglo XVIII de manera refinada e ingenua a un tiempo. Para terminar, les ofrezco un magnífico texto de Spinoza, agradeciéndoles, como decía Lacan, su asistencia en ambos sentidos del término: «Por consiguiente, un Estado que, para asegurar su salvación, se confiara a la buena fe de cualquier individuo, y cuyos asuntos sólo pudieran ser convenientemente gestionados por administradores de buena fe, reposaría en una base muy precaria. ¿Queremos que sea estable? Los engranajes públicos deben entonces estar dispuestos de la siguiente manera: deben suponer que los hombres encargados de hacerlos funcionar se dejan guiar por la razón o por los sentimientos, la tentación de faltar a la conciencia o de actuar mal no debe ofrecérseles. Porque, para realizar la seguridad del Estado, el motivo que inspira a los administradores no importa, siempre que administren bien. Mientras que la libertad, una fuerza interior, constituye el valor *(virtus)* de un individuo, un Estado no conoce otro valor que su seguridad.»[1]

Curso 1991-1992

CLASE DEL 3 DE OCTUBRE DE 1991

Un modelo de las transformaciones del Estado dinástico. – La noción de estrategias de reproducción. – La noción de sistema de estrategias de reproducción. – El Estado dinástico a la luz de las estrategias de reproducción. – La «casa del rey». – Lógica jurídica y lógica práctica del Estado dinástico. – Objetivos del siguiente curso.

UN MODELO DE LAS TRANSFORMACIONES DEL ESTADO DINÁSTICO

Después de haber descrito [en los dos años precedentes] el proceso de concentración de las diferentes especies de capital que acompaña el nacimiento del Estado, querría ahora volver a trazar la transformación, que se produce a lo largo de siglos, del poder personal concentrado en la persona del rey a los poderes difusos y diferenciados asociados en lo sucesivo a la idea de Estado. El proceso que voy a describir hoy podría llamarse, para darles un esquema de conjunto, «De la casa del rey a la razón de Estado».[1] ¿Cómo se pasa de un poder concentrado en una persona, aunque, desde el origen, se observan signos de diferenciación, de distribución del trabajo de dominación, a un poder dividido, compartido entre diferentes personas que mantienen entre ellas relaciones de competencia, de conflicto dentro de lo que yo llamo un «campo de poder»?[2]

Voy a tratar de construir un modelo. Como ya he dicho muchas veces, no tengo en absoluto la ambición de rivalizar aquí con los historiadores y, lo digo constantemente sin falsa modestia, soy consciente de no hallarme en situación de manejar la cultura histórica que sería necesaria para validar completamente el modelo que propongo. Querría construir a la vez un modelo de la lógica del Estado dinástico, del Estado identificado con la persona del rey y la descendencia real, y un modelo del proceso según el cual este Estado se transforma. Querría, por tanto, describir a la vez la lógica del Estado dinástico y las contradicciones que son inherentes a su

funcionamiento, y que, me parece, engendran la superación del Estado dinástico hacia formas de Estado más impersonales.

Para elaborar el modelo del Estado dinástico, voy a apoyarme en el trabajo que realicé, hace mucho tiempo, sobre los campesinos bearneses. Si me permito hacerlo es porque más tarde ese trabajo sirvió de base a estudios históricos, y creo que un determinado número de historiadores, en particular Andrew Lewis, al que me referiré, se apoyan en los trabajos antropológicos del tipo de los que he realizado para pensar la lógica del funcionamiento de la familia real. Y –¿cómo decirlo sin arrogancia?– mis trabajos sobre el parentesco en Béarn[1] marcaban cierta ruptura con la tradición dominante en el momento en que yo trabajaba, que era la tradición estructuralista: estos trabajos pretendían mostrar que los intercambios matrimoniales, lejos de ser, como se creía, el producto de reglas conscientes o de modelos inconscientes, eran el producto de estrategias orientadas por los «intereses» de la casa. Después de este trabajo, Lévi-Strauss y otros hablan de «sistemas de la casa» para designar el tipo de relación de parentesco que se observa, en particular en el sudoeste de Francia. Estas sociedades de casa son sociedades en las que el padre de familia es llamado *capmaysouè*, «jefe de casa». El rey es un *capmaysouè*, volveré sobre este punto, es un jefe de casa, y los jefes de casa son, en cierto modo, los agentes de una instancia que les trasciende, que se llama la casa. Por ejemplo, en Béarn, designamos a una persona por su nombre, seguido del nombre de la casa. Se dice: Jean de casa X. En cierto modo, el sujeto de las acciones individuales, de las acciones matrimoniales, es la casa, que tiene intereses que trascienden a los individuos, que debe perpetuarse en su patrimonio material –las tierras, etc., cuya división debe evitarse– [y en su] patrimonio simbólico [que] es todavía más importante: el nombre debe quedar puro de toda mancha, debe escapar de la degradación, del menoscabo, etc.

No es casualidad que hayan sido los sociólogos e historiadores norteamericanos quienes han hecho esta transferencia a la realeza de un modelo elaborado a propósito de las capas más bajas de la sociedad francesa. Sin duda había ciertas resistencias inconscientes de los historiadores [franceses] –cuando son todos unos apasionados de la etnología y la etnología hace furor entre ellos– a aplicar modelos elaborados a partir de las regiones más lejanas de la Francia rural para pensar en las cumbres del Estado. Había otros obstáculos y creo que, ante estos

problemas, los historiadores a menudo oscilan entre dos polos..., iba a decir dos errores: el que consiste en asimilar por un anacronismo inconsciente las sociedades antiguas o, al contrario, en incluirlas en el exotismo absoluto. De hecho, el ejercicio que se trata de practicar consiste tan sólo en ver que un modelo muy general puede dar cuenta de fenómenos en apariencia muy diferentes, según la lógica [que quiere] que la misma causa produzca los mismos efectos. Cuando se tiene una descendencia que tiene un patrimonio material y un patrimonio simbólico –un patrimonio que se llamará «corona» en un caso, «casa» en el otro caso–, que se trata de perpetuar en el tiempo, se observan lógicas de prácticas muy semejantes; y los agentes sociales, sean reyes de Francia o pequeños propietarios de quince hectáreas, tendrán conductas relativamente inteligibles, según los mismos principios.

LA NOCIÓN DE ESTRATEGIAS DE REPRODUCCIÓN

A partir de este modelo, he elaborado la idea de sistema de estrategias de reproducción sobre el que querría explicarme un poco, porque es indispensable para comprender el uso que más tarde haré del modelo. He tratado de proporcionar su formulación metódica en *La nobleza del Estado* (pp. 387-388), donde comento muy rápidamente lo que yo entiendo por sistema de estrategias de reproducción, insistiendo en la idea de «sistema» por una parte y, por otra, en lo que hay que entender de manera precisa por «estrategias». En primer lugar, «sistema»: creo que para comprender las conductas de las casas reales y no reales, y las del conjunto de los agentes sociales en general, hay que establecer cómo organizar una serie de prácticas que las ciencias sociales estudian en orden disperso, prácticas que, en un momento dado, se [asignan] a ciencias sociales diferentes: la demografía para las estrategias de fecundidad, el derecho para las estrategias sucesorias, las ciencias de la educación para las estrategias educativas, la economía para las estrategias económicas, etc. Con la noción de habitus, que es un principio generador de conductas sistemáticas, y la noción de estrategias de reproducción, trato de explicar que, para comprender un buen número de conductas humanas fundamentales, orientadas hacia la conservación o el aumento de la posición ocupada por una familia o un individuo en el espacio social, hay que tomar en

consideración cierto número de estrategias aparentemente sin relación, estrategias sin vínculos fenoménicos [entre ellas].

Voy a enumerar dichas estrategias.[1] Pueden concernir primero a la fecundidad: son las estrategias de regulación de la natalidad,[2] por ejemplo, que pueden ejercerse a través de las estrategias matrimoniales; aquí se ve enseguida el vínculo entre las diferentes estrategias. Sabemos muy bien que, en muchas sociedades, una de las maneras de regular los nacimientos es retrasar la edad del matrimonio. Las estrategias de fecundidad pueden ejercerse de modo directo o indirecto: tienen como función, en la lógica de la reproducción, anticipar los peligros de la división; y el hecho de limitar los nacimientos, por ejemplo, tiene una relación evidente con las estrategias sucesorias. Después, las estrategias sucesorias propiamente dichas, que suelen regularse por costumbres o leyes sucesorias. Por ejemplo, tanto en las familias campesinas del sudoeste de Francia como en las familias reales, el derecho de primogenitura, o derecho de mayorazgo, les reserva la sucesión a los hijos mayores en detrimento del resto de los hijos y obliga a encontrar soluciones para situar a los mencionados hijos. Los hijos menores de Gascuña eran las víctimas de una ley sucesoria que les destinaba a ser, como se dice entre los campesinos bearneses, «sirvientes sin sueldo», sin salario, o «emigrados». Las estrategias sucesorias pueden demandar las estrategias de fecundidad porque las estrategias son interdependientes. A continuación, las estrategias educativas, en sentido muy amplio: cuando se habla del rey, se piensa, por supuesto, en la educación del delfín. En el libro *La Famille capétienne et l'État*,[1] Andrew Lewis insiste mucho en el modo de sucesión, en función de las estrategias sucesorias, en los privilegios otorgados al heredero y en las compensaciones que es imprescindible otorgarle al otro hijo: la porción concedida, etc. Pero, como no existe –y aquí radica, creo, el interés del esfuerzo de modelización– la idea de un sistema estratégico sucesorio, éste no tiene en cuenta en absoluto las estrategias educativas.

Así pues, para que funcione un sistema como el que voy a describir y que diseca Lewis, hace falta que los agentes estén preparados para hacerlo funcionar, que tengan buena disposición. Paradójicamente, los herederos no siempre están dispuestos espontáneamente a heredar –cosa que no sorprenderá a los que llevan tiempo oyéndome, pero para aquellos de ustedes que son recién llegados, será una sorpresa escuchar que uno de los

problemas de las sociedades hereditarias es producir herederos dispuestos a aceptar la herencia–. Hace algunos años, realicé un largo comentario sobre *La educación sentimental* de Flaubert,[2] cuyo héroe principal, Frédéric, tiene la característica de ser un heredero que no quiere heredar, y que, por ello, oscila sin cesar entre la ruptura con la herencia –quiere ser artista– y la aceptación de la herencia. Es una paradoja que tiende a olvidarse, porque se piensa de forma espontánea, en una visión ingenuamente crítica del orden social, que los herederos se sienten felices de heredar; pero esto no es del todo cierto, hay herederos indignos, y en todos los niveles de la escala social: hay, por ejemplo, hijos de mineros que no quieren bajar a la mina, pero muchos menos de lo que podría pensarse porque justamente el sistema de reproducción funciona; y hay también hijos de rey que no tienen ganas de heredar o que se comportan de tal manera que verdaderamente no heredan la herencia, es decir, que no son lo que deberían ser para ser dignos de heredar.

El papel de las estrategias educativas es, por tanto, absolutamente capital, porque es necesario un verdadero trabajo de inculcación para producir un rey deseoso de heredar y digno de hacerlo. Se ve bien, cuando pensamos en la educación de las jóvenes en las sociedades donde el capital de honor es muy importante, hasta qué punto la educación de las chicas es una estrategia fundamental en el sistema de estrategias de reproducción: es a través de las chicas como llega el deshonor, como llega la ultrafecundidad, etc. En estas sociedades, la mirada obsesiva que se pone en la virtud de las chicas es un elemento del sistema de reproducción fácil de comprender. He hablado de estrategias educativas, pero podría, a cada paso, desarrollar por extenso las relaciones entre las diferentes estrategias que enumero para las necesidades del análisis, cuando son totalmente interdependientes. Las estrategias que llamé *profilácticas* se vuelven muy importantes en ciertas sociedades, como las nuestras: son estrategias que pretenden asegurar la perpetuación del buen estado biológico, en cierto modo, de la descendencia. Las estrategias médicas, por ejemplo, con los gastos de salud, son también importantes: son las estrategias por las cuales se reproduce la fuerza de trabajo y la fuerza de reproducción, etc.

Llegamos ahora a estrategias más evidentes, en las cuales se piensa enseguida: las estrategias económicas propiamente dichas, como las estrategias de inversión, de ahorro, etc., que son un elemento del sistema.

En la medida en que la herencia consiste en tierras, en patrimonio material, las estrategias económicas de perpetuación de la casa no van sin estrategias de atesoramiento, de inversión, de acumulación, etc. Hay también estrategias de inversión y de acumulación de capital social, es decir, estrategias encaminadas a mantener las relaciones ya establecidas: por ejemplo, en sociedades como la cabileña una parte muy importante del trabajo que cumplen los agentes es un trabajo de mantenimiento de las relaciones con los parientes en sentido amplio, se trate del parentesco establecido por alianzas o del parentesco establecido por la sucesión; este trabajo que consiste en visitas, en intercambios de dones y de regalos, etc., es muy importante ya que es por el que se perpetúa el capital simbólico de la familia. Tener una gran familia, por ejemplo, es poder organizar una comitiva de trescientas personas entre las que van doscientos hombres disparando. [En estas sociedades,] las procesiones y todas las exhibiciones de grupo son como las manifestaciones en nuestras sociedades: son exhibiciones de capital simbólico, es decir, de capital social acumulado durante años y años de mantenimiento, de intercambios, de amabilidades, etc., que se puede exhibir cuando es necesario, por ejemplo, cuando se trata de manifestar la solemnidad de un matrimonio o cuando se trata de pactar un matrimonio.

La acumulación de capital sucesorio es, por consiguiente, muy importante y las estrategias sucesorias matrimoniales sólo son posibles sobre la base de estrategias de mantenimiento metódicas, hábiles y continuas del capital social, etc., concedidas a menudo además a las mujeres. [...] He escrito un artículo sobre la dominación masculina[1] donde he desarrollado cierto número de cosas, pero en él no pensé [...] en una dimensión de la distribución del trabajo entre los sexos todavía muy fuerte en nuestras sociedades: la que consiste en delegar en las mujeres el trabajo de mantenimiento de las relaciones sociales, mientras que los hombres [se concentran en] las estrategias sucesorias. A causa de la división entre sexos, las estrategias de mantenimiento del capital social se confían prioritariamente a las mujeres en la inmensa mayoría de las sociedades, no me atrevo a decir en todas porque existe siempre la posibilidad de una excepción. Por ejemplo, hay unos trabajos norteamericanos muy divertidos que han estudiado el estereotipo según el cual las mujeres se pasan el tiempo al teléfono (es un estereotipo de todos los países modernos). Al

estudiar las facturas del teléfono, comprobaron que el estereotipo correspondía, en efecto, a una realidad: las mujeres pasan mucho más tiempo al teléfono. Pero, como buenos estudiosos, no se contentaron con hacer constataciones estúpidas como se suele encontrar en la sociología espontánea para revistas que nos nutren a diario; trataron de comprender por qué era así y descubrieron que, en la inmensa mayoría de las familias, y tanto más cuanto más se desciende en la jerarquía social, el mantenimiento de las relaciones familiares se confía a la mujer, incluidas las relaciones con la familia del cabeza de familia: la mujer envía las tarjetas de felicitación, telefonea en los aniversarios y las fiestas, etc. Vemos, pues, que la noción de estrategia de inversión social es importante para dar un estatuto en todo este trabajo invisible. Ahora bien, los trabajos femeninos son siempre invisibles... Los cabileños dicen siempre: «La mujer es como la mosca en el suero de la leche, se agita y nadie ve lo que hace.» El trabajo de mantenimiento de las relaciones sociales no sólo es invisible, sino que es tabú: «Se pasa el tiempo al teléfono, qué es lo que hace, etc.» [...]

Vuelvo a las estrategias matrimoniales propiamente dichas que, por supuesto, son centrales. No necesito desarrollar el tema: en muchas sociedades, son el lugar principal de inversión [de la casa]; por el matrimonio se puede aumentar el patrimonio material y, sobre todo, el capital simbólico (se puede adquirir a aliados, etc.). Las estrategias matrimoniales son por ello el objeto de dedicación constante, de atenciones extraordinarias, de refinamiento, de virtuosismo mucho más allá de la capacidad de la mayoría de los etnólogos, por eso hicieron modelos matemáticos, era mucho más sencillo...

A continuación, tengo una última categoría, que llamo las estrategias de sociodicea; me explico muy rápidamente: es una palabra que he creado sobre el modelo de la palabra de Leibniz,[1] la teodicea, que es la justificación de Dios; la sociodicea es la justificación de la sociedad. Esta noción designa estrategias que tienen como función justificar las cosas por ser lo que son. Lo que se incluye de manera vaga bajo la noción de ideología, que es tan vago y cenagoso que prefiero suprimirla y reemplazarla por sociodicea: es más bárbara, pero es más precisa. Las estrategias de sociodicea designan todo el trabajo que hace un grupo, de la familia hasta el Estado, [con este fin. Se olvida, pero] hay todo un trabajo destinado a justificar a la familia por ser lo que es, de ser como es: hay un

orden simbólico de la familia que se mantiene, sin cesar, por un discurso, por una mitología; hay unos mitos de fundación oficiales, como el matrimonio, etc., pero también las leyendas familiares, álbumes de familia (está por hacerse un interesante trabajo sobre el álbum de la familia, la tumba de la familia)...

Recapitulo: estrategias de fecundidad, estrategias sucesorias, estrategias educativas, estrategias profilácticas, estrategias económicas, estrategias de inversión social, estrategias matrimoniales, estrategias de sociodicea. Constituye una larga enumeración, pero creo que es importante. Si quieren tener más detalles sobre las relaciones entre estas diferentes estrategias, les remito a las páginas 387-388 de *La nobleza de Estado*.

LA NOCIÓN DE SISTEMA DE ESTRATEGIAS DE REPRODUCCIÓN

[Entremos] ahora en la noción de sistema. Sistema significa que diferentes estrategias participan en una misma intención objetiva. Vistas desde fuera por un observador, parecen ser el producto de una intención sistemática, y hay una afinidad de estilo, algo común...

A menudo empleo una analogía que tomo de Merleau-Ponty:[1] se reconoce la escritura de alguien, escriba sobre una hoja con tinta, con una pluma estilográfica, con una plumilla Sergent-Major, con un lápiz, en la pizarra, etc.; hay una unidad de estilo por la cual se reconoce una escritura, hay una especie de fisonomía. Creo que los productos de un habitus son de este tipo, tienen una afinidad de estilo o, como dice Wittgenstein, un «aire de familia».[2] No es casualidad que la metáfora de Wittgenstein se refiera a la familia.

Todas las estrategias que acabo de mencionar, cuando son cumplidas por una familia, tienen un aire de familia en que se inspiran en las mismas intenciones aparentes. ¿Por qué? Porque tienen como principio el mismo habitus generador y las mismas limitaciones o los mismos fines objetivos. En el caso de los campesinos bearneses o de la familia real, se trata de perpetuar la casa o la corona, es decir, de perpetuar una realidad que trasciende a los individuos, irreductible a los individuos, individuos que son su encarnación provisional, y que precisamente debe perpetuarse más allá de los individuos. La palabra estrategia da lugar con frecuencia a

malentendidos, porque está muy fuertemente asociada a una filosofía finalista de la acción, a la idea de que plantear una estrategia volvería a plantear fines explícitos en relación con los cuales se organizaría la acción presente. De hecho, no doy en absoluto dicho sentido a esta palabra; pienso que las estrategias remiten a secuencias de acción ordenadas en relación con un fin, sin que tengan como principio el fin objetivamente alcanzado, sin que el fin objetivamente alcanzado sea explícitamente planteado como fin de la acción.

Se trata de un problema muy importante que no es sólo un detalle sin importancia. [...] Lewis, con razón, reprocha a estos historiadores que [adopten] una mala filosofía de la acción: somos de manera espontánea intencionalistas, sobre todo cuando se trata de los otros, y sobre todo, evidentemente, cuando se trata de la familia real, que parece no haber tenido otro fin que acrecentar el reino, para que llegue al estado en que nos lo dejaron. [Lewis subraya] –digo esto de modo tonto y pintoresco, él lo formula de manera mucho más noble– que no hay que hacer de la construcción de Francia un proyecto que habría sido dirigido por los reyes sucesivos. Es el ejemplo que añadí de mi propia cosecha, pero hay historiadores que toman partido sobre la institución de los *apanages* –los *apanages* son las compensaciones que se le dan al hijo menor que ha sido desheredado en provecho del hijo mayor–; estos historiadores condenan los *apanages* y dicen: «Es inoportuno, conduce al desmembramiento del Estado real, es dañino, Francia sería más grande si no se hubiera visto obligada a dejarle un trozo al duque de Borgoña.» En otras palabras, la filosofía finalista de la acción, que es la tendencia espontánea que piensa la acción humana, se puede reforzar por inversiones inconscientes, intereses ingenuos. Esta ingenuidad es barrida de inmediato si se tiene en mente que puede haber estrategia sin que haya [explícitamente] fines. El sujeto de las estrategias no es una conciencia que explícitamente plantea sus fines ni un mecanismo inconsciente, sino un sentido del juego –es la metáfora que empleo siempre: un sentido del juego, un sentido práctico, [guiado por] un habitus, por disposiciones que hay que jugar no según reglas, sino según las regularidades implícitas de un juego en el cual se está sumergido desde la infancia.

Por ejemplo, leía esta mañana el relato de una escena donde Francisco I convoca un *lit de justice*,[1] una sesión extraordinaria del Parlamento: el

canciller le dice en nombre del Parlamento cosas que le desagradan y de forma brusca, contra toda previsión, se levanta y se va. Evidentemente, no se da ningún detalle, pero me habría gustado saber si alguien le dijo: «Señor, hay que irse», si se levantó porque pensaba que sufría su dignidad real y que no podía oír aquello, porque, si se quedaba, daba una legitimidad a algo que, de hecho, tendía a aumentar el poder del Parlamento en relación con el suyo, etc. El historiador no se plantea siquiera la cuestión y quizá tenga razón..., pero está seguro de que esta acción es un comienzo, porque después [Francisco I] se reúne con su consejero e inventa una estrategia para enfrentarse al Parlamento y dar un sentido retrospectivo a lo que quizá fue un gesto de carácter –un rasgo de carácter que es un rasgo de habitus, los rasgos de habitus se inscriben a menudo en estrategias–, [...] una cólera sin razón puede ser también la estrategia del que no tiene otra estrategia. Con frecuencia, las cóleras son las estrategias del pobre, del que no puede replicar en el plano de las palabras... No puedo decir más sobre eso, pero [ven ustedes] que las acciones, sean las de Francisco I o las de un campesino que negocia el matrimonio de su hijo, pueden tener todas las apariencias de lo que serían si estuvieran calculadas, y ser el producto no del cálculo sino de lo que se llamaría el carácter, el sentido de la dignidad, etc.

Estrategias, más tarde sistemas de estrategias, creo que he aclarado las dos nociones principales. Queda la de reproducción [que se refiere a] sistemas de estrategia orientados a la perpetuación de la posición de la entidad social concernida en el espacio social.

EL ESTADO DINÁSTICO A LA LUZ DE LAS ESTRATEGIAS DE REPRODUCCIÓN

Tras haber definido el instrumento de análisis, puedo pasar ahora bastante rápido a la descripción del Estado dinástico, que es un Estado en el que las estrategias de reproducción son lo esencial de lo que constituye este poder. Por ejemplo, las guerras de sucesión se inscriben en una estrategia sucesoria: [están ligadas a] la fecundidad y, como los grandes rituales de exhibición simbólica, a la reproducción del capital simbólico. Habiendo expuesto el modelo, creo que podemos dar cuenta de manera sistemática y

económica del conjunto de las conductas de las potencias gobernantes en un determinado momento, en un determinado estado del desarrollo del Estado.

Vuelvo al libro de Andrew Lewis, *Le Sang royal*: les hago un breve resumen a partir del cual me extenderé. Lewis critica la visión teleológica fundada sobre la «ilusión retrospectiva», como decía Bergson, que consiste en prestar a Francia un proyecto que sería llevado a cabo por los reyes sucesivos. Su tesis es que familia real y sucesión al trono están inextricablemente unidas y son indisociables; en otras palabras, es el modo de sucesión, lo que llamo el modo de reproducción, lo que define el reino. La verdad de todo el mecanismo político está en la lógica de la sucesión.

La realeza es un *honor* hereditario, y el Estado es reducible a la familia real. Cito a Lewis: «En una sociedad que no tenía unidad étnica ni unidad territorial, nacionalismo significaba lealtad al rey y a la corona; la exaltación del linaje real era pues susceptible de confundirse con alabanza del pueblo francés.»[1] El modelo dinástico, por consiguiente, se funda en una especie de consagración de la familia real, y esta consagración provoca cierto número de consecuencias: para que la familia real se perpetúe, constante o aumentada, hace falta la transmisión hereditaria por agnación, es decir, la transmisión por los varones, por la primogenitura, el derecho de mayorazgo y la prioridad concedida a la transmisión del patrimonio con respecto a cualquier otro imperativo. Según Lewis, este modelo se habría inventado poco a poco en la familia real y se habría ido generalizando entre los otros señores feudales en la medida en que proporcionaba una solución cómoda a un problema común: el de perpetuar el patrimonio evitando, en lo posible, las divisiones. Entre los campesinos bearneses, era una obsesión, había que evitar la división a cualquier precio: una de las maneras [de conseguirlo] era tener un hijo único, o tener un hijo para el patrimonio y una hija para los intercambios, eso era lo ideal...

Si se hubiera podido controlar la fecundidad, todo el mundo habría querido un hijo primero y una hija después; un chico para heredar y llevar una heredera a la familia, y luego una chica para mantener las relaciones con otra familia al ir a casarse con un heredero. Pero los azares de la fecundidad hacen que, por ejemplo, haya hombres que tienen seis hijas, lo que es una catástrofe desde el punto de vista de las estrategias y desde el punto de vista del sentido del juego dinástico, sobre todo si hay obstinación en tener un heredero cueste lo que cueste; un jugador muy bueno quizá

logre salir airoso, adquiriendo muchas alianzas, pero es tener unas cartas muy malas. Y hay familias que pagan durante cuatro o cinco generaciones las malas estrategias de fecundidad, los juegos del amor y del azar que le dieron a un padre seis hijas. Vemos que, muy a menudo, las estrategias sucesorias existen para reparar los fallos de las estrategias de fecundidad. Hace poco leí un artículo de un demógrafo japonés que se inspiraba en este modelo, y que ha estudiado con métodos estadísticos muy refinados el vínculo entre las estrategias de fecundidad y las estrategias sucesorias en Japón,[2] y funciona bien. No podemos comprender los fenómenos de demografía pura sin relacionarlos con otras estrategias.

El derecho de primogenitura es una manera evidente de proteger el patrimonio contra la desmembración, pero hay que compensar a los hijos menores: los *apanages* eran esta compensación destinada a asegurar la concordia entre los hermanos contra la amenaza de la división. Habría que desarrollar más esto. Había otras soluciones: la marcha al ejército o a la Iglesia en el caso de las familias nobles; la emigración en el caso de las familias campesinas; o bien otra solución, producto extremo de la educación, que hace que el hijo menor, o sobre todo la hija menor, se quede en la familia y sirva de sirviente gratuito, quiera a los hijos de su hermano como a los suyos, etc. Hay muy buenos estudios sobre eso, creo que habría mucho que desarrollar sobre los fenómenos de dominación dentro de la unidad doméstica. Decía antes que hay una sociodicea interna de la familia –un hijo menor que se queda en la familia, que trabaja para su hermano, es uno de los éxitos más extraordinarios de esta ideología–, todo eso que se expresa bajo la forma del amor, el amor a la familia, el amor a los niños, el amor a los niños del hermano, el sentido de la solidaridad, etc. Por tanto, el *apanage*, en el caso de las familias reales, era la compensación destinada a limitar los conflictos dentro de la unidad doméstica. Y las relaciones entre los hermanos es un tema muy candente en numerosas sociedades: en las sociedades árabes, que tienen un sistema de reparto a partes iguales compensada por la indivisión, la relación entre los hermanos es uno de los puntos sensibles de la estructura social, hasta tal extremo que el matrimonio con la prima paralela [paterna, es decir, con la hija del hermano del padre], que es una especie de excepción en el universo de los intercambios matrimoniales posibles, es, me parece, uno de los medios de perpetuar la

cohesión entre los hermanos más allá de las causas de conflictos vinculadas a las potencialidades de reparto, etc.

Los *apanages* constituían pues una solución... Al contrario que los historiadores que, con la visión teológica del crecimiento de la gran Francia, lamentan los *apanages*, Lewis demuestra que éstos son indispensables para perpetuar la unidad de la familia real. Volveré a ello porque es una de las contradicciones que todos los Estados nacientes deben superar: la contradicción nacida del conflicto entre los hermanos, los herederos legítimos según la lógica dinástica y, por otra parte, las contradicciones entre los herederos legítimos y los poseedores del poder técnico, a los que el heredero principal con frecuencia apoya contra sus hermanos. Es el gran visir, si ustedes lo prefieren. El gran visir –si piensan ustedes en Iznogoud,[1] no es una buena referencia..., piensen en Bayaceto,[2] eso es mejor–, es el que tiene un poder vitalicio que morirá con él, que por ello es muy poderoso; es en quien se puede delegar el poder porque no podrá transmitirlo, y [en quien se delega] para que impida tener el poder a los que, si lo tuvieran, lo transmitirían. Volveré sobre esto enseguida. Así pues, las contradicciones en el interior de la dinastía son muy importantes y son el principio de la dinámica de donde saldrá la superación de la dinastía.

Vuelvo al libro [de Lewis] y a las estrategias familiares de los Capetos: el *honor* principal y las tierras patrimoniales van al hijo mayor, que está constituido en heredero; luego se provee a los hijos menores con territorios, los *apanages*, que son unos territorios adquiridos (no se toman del patrimonio). Los griegos tenían dos palabras para decir esto: lo que se mantiene en propiedad hereditaria y lo que se adquiere durante la vida del jefe de la familia. Las nuevas adquisiciones se entregaban en forma de *apanage*. El libro de Lewis es muy importante, pero, desde el punto de vista del sistema de las estrategias de sucesión, es un poco corto porque, en el fondo, se mantiene en esencia en las estrategias sucesorias: hace como si el centro de todas las acciones de perpetuación del patrimonio fueran las estrategias sucesorias, cuando existen todas las demás, que voy a explicar. Después de haberles explicado este libro, que pueden consultar si lo desean, voy a tratar de desarrollar, inspirándome en él, un modelo del Estado dinástico un poco más complejo.

LA «CASA DEL REY»

Una de las propiedades del Estado dinástico es que la empresa política no está separada de la unidad doméstica. Es una distinción que hace Max Weber a propósito del nacimiento del capitalismo: insiste en el hecho de que el nacimiento del capitalismo se acompaña de la separación de la empresa y de la casa, una separación que a menudo se traduce en una diferencia espacial. Una de las propiedades del Estado dinástico es que la empresa política y la empresa doméstica no están separadas –de ahí la expresión «casa del rey»–, y esto hasta un estadio bastante avanzado. En el libro titulado *Seigneurie française et manoir anglais*, Marc Bloch, por ejemplo, dice del señorío medieval que está fundado, cito, «sobre la fusión del grupo económico y del grupo de soberanía»;[1] también Georges Duby, a propósito de la propiedad medieval, dice: «el poder está encerrado en lo doméstico»;[2] esta palabra, «encerrado», hace pensar en el *embedment* que emplea Karl Polanyi para decir que, en las sociedades precapitalistas, la economía está incrustada en las relaciones de parentesco, en el doméstico. Es decir, en este modelo, la potestad paternal es a la vez el centro de toda la estructura de poder y el modelo según el cual se piensa todo poder. Por ejemplo, en la Cabilia antigua, la política no estaba constituida como tal, aunque emplear la palabra «política» es un anacronismo en la medida en que toda relación posible hasta el nivel de la confederación, que era una especie de conjunto de tribus, estaba pensada sobre el modelo de las relaciones de parentesco, sobre el modelo de las relaciones padre/hijo o de la relación entre los hermanos. En otras palabras, el modelo de la familia es allí el principio de construcción de toda realidad social posible.

Más aún –me refiero a Duby–, el poder reposa en las relaciones personales y en las relaciones afectivas, socialmente instituidas: es un tema clásico de los durkheimianos. Hay un artículo muy conocido de Marcel Mauss sobre la risa y las lágrimas[3] [que demuestra que] las relaciones afectivas están socialmente estructuradas. Y Duby pone tres conceptos como ejemplo: la fidelidad, el amor y la confianza, tres virtudes podría decirse, tres disposiciones que están en la base del orden estatal originario tal como él lo describe. Duby muestra que estos tres conceptos se construyen socialmente y se mantienen socialmente. La confianza, por ejemplo, se mantiene con la generosidad, con la esplendidez; esto se ha

repetido cien veces: la generosidad aristocrática es cálculo económico en el dominio de lo simbólico.

El Estado se confunde, por tanto, con la casa del rey. Cito de nuevo a Duby: «el rey sigue siendo un jefe de linaje». Duby emplea esta expresión a propósito de Felipe el Hermoso: es un jefe de linaje rodeado de sus parientes cercanos. La familia está dividida en cámaras que son servicios especializados que acompañan al rey en sus desplazamientos. Es evidente que el poder tiende a ser tratado como un patrimonio hereditario según la lógica doméstica, y el principio dominante de legitimación es la genealogía. La genealogía es la ideología de una unidad de tipo doméstico. Los rasgos más característicos del modelo que se puede construir de este tipo de funcionamiento emanan de esta unidad del poder como casa: el jefe de la casa está autorizado socialmente para cumplir lo que podría llamarse una «política de casa», «política» que hay que entrecomillar. Las estrategias matrimoniales, que están en el centro, tienen como función aumentar el patrimonio de la descendencia, en su forma a la vez material y simbólica.

Podemos entonces explicar el misterio de la trascendencia de la corona en relación con su poseedor, algo que ha hecho correr ríos de tinta. Hay un texto muy célebre de Kantorowicz titulado *Los dos cuerpos del rey*.[1] Admiro mucho este libro que he citado cientos de veces, porque pone el dedo en algo muy importante: de hecho, tiendo a pensar cada vez más que el misterio de los dos cuerpos del rey es sólo el misterio de la trascendencia de la casa en relación con los que la habitan (la casa, como *domus*, como edificio, dura más que sus habitantes. Quien quiera trabajar en la sociología del consumo de la casa debe saber que acarrea todo esto: comprar una casa[2] no es, pese a todo, lo mismo que comprar un automóvil, aunque los psicoanalistas incluyan muchas cosas en la compra de un automóvil. Una casa está cargada de un inconsciente histórico enorme, en gran medida porque la casa es una vivienda, algo que debe durar, que garantiza la duración de la familia y que sólo puede durar si la familia dura; ahí encontrarán ustedes el álbum de familia, la tumba de la familia, etc. El jefe de la casa es de algún modo la encarnación provisional de esta unidad trascendental que es la casa, y podemos comprender sus acciones a partir de este principio. Esto cae por su propio peso en las estrategias matrimoniales que, en el caso de las familias reales, son a menudo el principio de anexiones territoriales. Pongo como ejemplo, en los límites de mi cultura

histórica, la dinastía de los Habsburgo, pero habría podido elegir otras cien. Es un ejemplo magnífico: la casa aumenta su patrimonio sin necesidad de ninguna guerra, gracias a una serie de matrimonios juiciosos; Maximiliano I adquiere el Franco-Condado y los Países Bajos por su matrimonio con María de Borgoña, hija de Carlos el Temerario; su hijo, Felipe el Hermoso –en su momento quiere un capital simbólico mayor–, se casa con Juana la Loca, reina de Castilla, y esto traerá el gran imperio, Carlos V, etc.; pero, por desgracia, después de Carlos V la lógica de las divisiones empieza de nuevo, y la lógica sucesoria deshace lo que la estrategia matrimonial había hecho: después de Carlos V, se divide entre Felipe II y el hermano de Carlos V, Fernando I, etc. Todas las historias de campesinos están llenas de tales historias de divisiones...

Una parte muy importante de las estrategias matrimoniales depende de estrategias de reproducción, igual que las estrategias de sucesión. [...] Les remito al libro que he citado numerosas veces, *Genèse de l'État moderne*, en el que aparece un artículo de Richard Bonney[1] donde enumera una larga lista de guerras de sucesión que se inician por los conflictos asociados con la interpretación de la ley sucesoria, ya que la guerra es un medio de perpetuar estrategias sucesorias por otros medios. La guerra, en muchos casos, es una estrategia sucesoria que pone en ejecución la violencia. Se puede comprender una parte muy importante de las estrategias de las dinastías como estrategias de reproducción. [...] Expuse por anticipado el modelo, pueden aplicarlo ustedes mismos: es evidente que una parte considerable de las políticas educativas, por ejemplo, de la realeza y de la nobleza sólo se entienden en la lógica del sistema de las estrategias de reproducción.

LÓGICA JURÍDICA Y LÓGICA PRÁCTICA DEL ESTADO DINÁSTICO

El Estado dinástico tiene una lógica práctica y se constituye poco a poco por invenciones sucesivas que los historiadores pueden fechar: se encuentra la solución de los *apanages*, se matiza, se instaura la ley sálica. Por otra parte, los campesinos bearneses ofrecen mucho interés para el análisis porque permiten observar las estrategias dinásticas sin contaminar por el trabajo de los juristas, estrategias que voy a presentar: son estrategias

dinásticas en el estado práctico, que se llevan a cabo incluso contra el trabajo de los juristas, porque los campesinos bearneses consiguieron perpetuar su estrategia hasta el siglo XX contra el Código Civil que prohibía el derecho de primogenitura; lograban burlar la lógica jurídica.

Las estrategias dinásticas de la realeza son teorizadas y racionalizadas por los legistas. Creo que en esto hay que establecer una distinción importante, después de haber leído muchos trabajos de historiadores que meten en el mismo saco las estrategias del estado práctico y las reglas explícitas del derecho que rige las costumbres sucesorias, y pienso que es en el paso de una lógica práctica a una ideología explícita donde se podría ver la diferencia entre un Estado dinástico y un Estado absolutista. (Los que saben deben pensar que soy de una imprudencia extrema y los que no saben [no deben ver] su interés. Me siento un poco azarado, pero hay un gran debate a propósito del absolutismo: para mí, el absolutismo, lo que se designa como absolutismo, es tal vez el hecho de haber transformado, con la ayuda del derecho romano, que se prestaba a ello, una lógica práctica de tipo dinástico en lógica jurídica con el derecho de la sangre, etc.)

Los juristas están muy interesados en este trabajo [de racionalización], les concierne ya que, en las formas elementales de distribución del trabajo de dominación, uno de los primeros agentes exteriores a la familia real es el jurista: a los juristas, por consiguiente, les interesa a la vez legitimar y legitimarse, y ser autónomos gracias al poder de legitimación que tienen. Van a servirse del poder de legitimar la realeza que poseen para legitimarse como capaces, por ejemplo, de hacerle reproches al rey: «Aquello en nombre de lo que te justifico me justifica para decir que no tienes justificación para hacer eso...» Pero una parte del trabajo jurídico es un trabajo de acompañamiento del ejercicio del poder: el derecho romano permite legalizar, en cierto modo, el principio dinástico y expresarlo en un lenguaje estatal –cuando digo «estatal», quiero decir ya universalizado en un lenguaje estatal, el del derecho romano, que, en efecto, se prestaba a ello, por ejemplo, a la noción de sangre, al derecho de la sangre–. Desde los Capetos, aparecen los primeros signos de este trabajo de cierta racionalización jurídica de la práctica del linaje: se comienza a constituir la familia real como una entidad jurídicamente garantizada por el Estado. Es ahí donde se comienza a inventar a «los príncipes de las flores de lis», «los príncipes de sangre real» y, en el siglo XV, «los príncipes de sangre». La

metáfora de la sangre real, que se apoya en los principios del derecho romano, se convierte en fundamental como ideología justificadora y, paradójicamente, esta ideología justificadora se vuelve cada vez más indispensable –desarrollaré [este punto] la próxima vez–. Una de las contradicciones de la lógica dinástica es que debe coexistir y arreglárselas con una lógica no dinástica: los juristas no se reproducen hereditariamente –por lo menos oficialmente, pero existe la herencia como la tenemos todavía hoy, por el sistema escolar–. A pesar de todo tipo de fenómenos, tales como la compra de las cargas, etc., vemos la coexistencia de dos modos de reproducción: el modo de reproducción real que está fundado en el derecho de sangre, y el modo de reproducción de los funcionarios reales, en particular los juristas, que es de otra naturaleza. Este conflicto, que los juristas ayudan a resolver y plantean por su propia existencia, me parece que es uno de los factores –hay otros– de cambio de la evolución de un Estado dinástico a un Estado –de momento, no tengo una palabra para nombrarlo– más «despersonalizado».

OBJETIVOS DE LA SIGUIENTE CLASE

La próxima vez trataré de describir con más precisión las contradicciones y de elaborar algún tipo de fenomenología... Es extremadamente difícil y muy imprudente, pero, después de todo, ya hice una especie de fenomenología de este proceso sobre el que nos cuesta mucho pensar, porque todas nuestras categorías de pensamiento son el producto de éste: ¿qué es la delegación de firma, por ejemplo? ¿Qué significa poner un sello? ¿Qué es un guardián de los sellos? ¿Por qué hay un rey y un guardián de los sellos? Intentaré analizar este tipo de división progresiva del trabajo de dominación... Desgraciadamente, los historiadores no suelen atender a esto, salvo los historiadores del derecho que tienen el mérito de estar mucho más atentos a la cuestión –estoy pensando en Maitland, del que me sirvo mucho–.[1] Estos historiadores han descubierto el papel de lo simbólico por ejemplo en el ejercicio del poder (a menudo digo que la historia, bajo sus aires triunfantes, es una ciencia muy dominada por otras ciencias sociales). Ha habido artículos canónicos que han servido de base a cantidad de trabajos, y pienso que, lamentablemente, no tienen interés intelectual para

construir lo que, en mi opinión, debería construirse, a saber, esta especie de diario de la burocracia de Estado, de la gran burocracia de Estado: el rey firma, el guardián de los sellos refrenda: ¿qué quiere decir refrendar, quién es el responsable?

A continuación, querría describir este tipo de génesis, esta creación de una cadena de firmas que garantizan firmas, esta cadena de agentes que son a la vez controladores y controlados, sin responsabilidad y responsables. Lo que les contaré es arriesgado, pero quizá sirva de programa a alguno de ustedes que tenga ganas de ponerse a mirar documentos, porque creo que hay [material] que mirar... Por tanto, hablaré de cosas inciertas como prolongación de lo que he dicho hoy.

CLASE DEL 10 DE OCTUBRE DE 1991

El modelo de la casa contra el finalismo histórico. – Los desafíos de la investigación histórica sobre el Estado. – Las contradicciones del Estado dinástico. – Una estructura tripartita.

EL MODELO DE LA CASA CONTRA EL FINALISMO HISTÓRICO

Querría recuperar mi explicación donde la había dejado y tratar de mostrarles por qué me parece interesante e importante analizar el funcionamiento de la institución real como casa.

El modelo de la casa es importante en dos sentidos: permite formular de manera clara la cuestión de la génesis de lo político a partir de lo doméstico y, en segundo lugar, permite dar cuenta de las estrategias dinásticas en el terreno político. Querría plantear dos problemas. El primero se trataba en el libro de Andrew Lewis que les cité en la última clase, problema que puede parecer ingenuo, pero que, a condición de ser reformulado, posee cierta necesidad: ¿quién es el sujeto del proceso de concentración de las diferentes especies de capital que les describí el año pasado? ¿Acaso el sujeto de este proceso es ingenuamente el rey, como sugieren ciertos historiadores, o se trata de un sujeto que trasciende a la persona del rey? Querría dar la referencia de un libro: Cheruel, *Histoire de l'administration monarchique en France*.[1] Es un corpus enorme, muy útil además por las informaciones que proporciona. Pero considera muy ingenuamente la posición que describo: coloca la voluntad del rey, de los Capetos y de sus sucesores, de construir el dominio real en el origen del proceso de construcción del Estado, y no va más allá de esta explicación de las intenciones monárquicas de hacer Francia. Y hasta en trabajos más recientes sobre Francia realizados por un colectivo de historiadores,[1] se ve en el estado implícito esta idea permanente de que hay una especie de sujeto que hace Francia. Nos preguntamos entonces simplemente si cuestiones tan ingenuas como ésa, que subyacen en trabajos históricos, no deben ponerse en tela de juicio para

que se manifiesten cierto número de problemas que tales cuestiones disimulan.

En este caso particular, creo que para comprender el proceso de concentración tienen que intervenir dos factores mayores. El primero es lo que se podría llamar el «pensamiento casa», como se hablaba de «pensamiento Mao»: la manera de pensar en términos de casa es un principio explicativo, creo yo, de todo un conjunto de estrategias aparentemente dispares, algo que ya dije la última vez a propósito del sistema de estrategias de reproducción. Y este modo de pensamiento no tiene nada de natural, es un modo de pensamiento histórico que se desarrolla en ciertas tradiciones más que en otras. Por ejemplo, estaba leyendo un libro sobre una casa japonesa, un libro que acaba de aparecer en la colección «Terre humaine»:[2] describe de manera admirable toda la historia de una familia japonesa, cuyos principios de funcionamiento son idénticos al tipo de los que analicé la última vez: el pensamiento en términos de casa, siendo la casa una realidad que trasciende a los que la ocupan, a la vez un edificio, el patrimonio, el conjunto del linaje, etc. Esta especie de entidad que trasciende a los individuos puede ser el tema de un determinado número de acciones que se prolongan en la duración; una de las propiedades de la casa, tan suya que había olvidado nombrarla, es que la casa es duradera: la principal propiedad de la casa en sí misma es la pretensión de perpetuarse en el ser, la pretensión de durar; y una parte de las acciones que la casa [exige] a los que la habitan es, precisamente, que [obren] más allá de sus intereses temporales, más allá de su propia existencia.

Por consiguiente, este tipo de entidad trascendente –y el tipo de pensamiento que inculca en los que forman parte de ella– me parece que es el sujeto verdadero del proceso de concentración, y no la voluntad real. Sin embargo, para comprender que esta voluntad que trasciende al rey hubiera podido cumplirse en la historia, creo que es necesario plantear la cuestión de las ventajas particulares de las que disponía el rey. Curiosamente –tal vez sea efecto de mi ignorancia–, nunca he visto planteada esta cuestión con claridad. [Los historiadores dicen] siempre: «El rey de Francia, o sea, el que se convirtió en el rey de Francia, se impuso sobre otros señores feudales»; hay preguntas sobre las ventajas económicas, etc., pero creo que no se plantea claramente la cuestión de saber en qué el hecho de ser el rey podía

ser una ventaja en la lucha contra los señores feudales que tenían la particularidad de no ser el rey. En otras palabras, el principio explicativo que propongo –que puede parecer irrisorio ya que es puramente simbólico–, uno de los principios explicativos del éxito del rey, es simplemente que él era el rey, es decir, que ocupaba este lugar particular en el juego que es el lugar del rey, y así llamaré al tema: el lugar del rey. Querría aclarar [este punto] porque es menos evidente de lo que parece.

Acabo de decir que nadie, a mi juicio, se había planteado claramente el problema. Hay sin embargo una excepción, se trata de Norbert Elias, y voy a citarles un fragmento donde tiene el mérito de plantear el problema. Pero opino que la respuesta que le da es puramente tautológica; como no estoy absolutamente seguro de lo que digo por tratarse de un gran pensador, voy a leerles su texto y ustedes juzgarán. Elias llama a esto «la ley del monopolio»: «Cuando, en una unidad social de cierta extensión, un gran número de unidades sociales más pequeñas que, por su independencia, forman la gran unidad, disponen de una fuerza social más o menos similar y pueden con ella libremente, sin ser molestadas por los monopolios ya existentes, rivalizar para la conquista de oportunidades de poder social, de los medios de subsistencia y de producción en primer lugar, hay una gran probabilidad de que unos salgan de este combate vencedores y otros vencidos, y que las oportunidades acaben por caer en las manos de un pequeño número mientras que otros quedan eliminados o caen bajo la autoridad de unos pocos.»[1] Así pues, dice: cuando hay muchos que luchan, hay uno que gana, y el poder se concentra. ¿Por qué se concentra? Porque se concentra... Pueden ustedes releer: «hay una gran probabilidad de que unos salgan de este combate vencedores y otros vencidos, y que las oportunidades acaben por caer en las manos de un pequeño número mientras que otros quedan eliminados o caen bajo la autoridad de unos pocos». Es la ley de hierro de las oligarquías...[1] Creo que la solución de Elias no es muy satisfactoria, pero Elias tiene el mérito considerable de plantear la cuestión y quizá sin él yo no habría planteado esta cuestión.

Tenemos, por consiguiente, un tipo de campo feudal, un conjunto de agentes sociales en competencia que tienen ventajas más o menos semejantes en términos de recursos, de capital militar y económico, etc., por enumerar de nuevo las especies de capital que yo había enunciado. Pero tienen un punto de inferioridad: bajo la relación del capital simbólico, les

falta precisamente [la propiedad que les distingue de los otros], que les singulariza, a saber, poder decirse rey. Cito a Duby en el prefacio que escribe al libro de Lewis: «el rey detentaba un poder de naturaleza semilitúrgica, que colocaba al soberano aparte de todos los demás poderosos, sus rivales».[2] La palabra que importa para mí es «aparte». Ciertamente el «poder de naturaleza semilitúrgica» es importante, el rey tenía un poder de derecho divino, pero los otros también, siempre estaban ungidos, consagrados y dedicados. Dicho esto, creo que si se admite que había una especificidad litúrgica, ésta era efectiva porque se aplicaba sobre todo a alguien que se distinguía y cuya particularidad se señalaba por el hecho de que recibía una unción particular. Así pues, lo que me parece importante y lo que señala Duby es el hecho de que el soberano está aparte de los otros.

Discúlpenme, habría debido enunciarlos al comenzar: además de lo que llamo el «el lugar del rey», hay otros argumentos. El rey tiene, por supuesto, otras ventajas que han sido subrayadas por los historiadores: acumula la soberanía –en la lógica del derecho romano, la que los canonistas le conceden– y la soberanía feudal. Puede así jugar un tipo de doble juego. Puede jugar como monarca de la lógica feudal, es decir, reivindicar la sumisión feudal y además reivindicar la particularidad que le otorga, dentro de la lógica feudal, el hecho de ser diferente a los otros. Puede entonces servirse de la lógica misma del juego feudal para cambiar el juego feudal, lo que es una paradoja muy común: hay que servirse de un juego para cambiar las reglas del juego. Puede por tanto servirse de la lógica feudal transformada en lógica dinástica, como expliqué la última vez, para acumular patrimonio y aumentar su diferencia. Pero, a estos argumentos habitualmente empleados, añado el hecho de que había conseguido una acumulación inicial de capital simbólico vinculada al efecto de distinción: el rey es, pues, un jefe feudal que tiene esta propiedad particular de poder, con posibilidades razonables de éxito, ver su pretensión de ser rey socialmente reconocida. Es decir, por emplear el vocabulario de Weber, el rey es el que puede pretender, con posibilidades de ser creído, que es rey –y el capital simbólico, si lo recuerdan, es un capital que reposa en la creencia–. Por lo tanto, puede decir que es rey con una posibilidad de hacerlo aceptar. Voy a referirme ahora a un descubrimiento reciente de los economistas que, para describir un fenómeno como el que acabo de

describir, hablan de «burbujas especulativas»: son situaciones en las cuales se basa un agente social para hacer lo que hace, porque sabe que los otros agentes sociales le conceden lo que él pretende ser y que tiene derecho a hacer lo que hace; es una especie de juego de espejos. La lógica de lo simbólico es siempre de este tipo.

Como se trata de razonamientos bastante complicados, voy a desarrollarlos poco a poco leyendo mi texto: el rey se basa en considerarse rey en que otros creen que él es rey –es racional, hay una racionalidad de la economía de lo simbólico–. En otras palabras, una pequeña diferencia basta para crear una desviación máxima en la medida en que esta pequeña desviación lo diferencia de todos los demás. Y esta diferencia simbólica, en la medida en que es conocida y reconocida, se convierte en una diferencia efectiva en la medida en que cada uno de los señores feudales debe contar con el hecho de que los otros señores feudales cuentan con el hecho de que el rey es el rey. Repito esta frase porque supone un resumen: cada señor feudal, pues, cada uno que no es el rey, se define simplemente por la privación, por el hecho de que no es el rey; cada uno de los señores feudales debe contar con el hecho de que no es rey y que los otros cuentan con el hecho de que el rey es el rey.

(Creo que es un modelo muy general y, si se reflexiona sobre ello, en muchos universos que funcionan por lo simbólico, como el campo intelectual por ejemplo, pueden ustedes hacerlo funcionar: ¿por qué Jean-Paul Sartre era el intelectual que dominaba en el campo intelectual de la década de 1950? Porque los otros debían contar con el hecho de que los otros contaban con el hecho de que Sartre era el intelectual dominante. Son, por tanto, procesos muy complicados, de los que se comprende mal cómo entran en juego... A menudo empleo un paradigma para describir las luchas entre los intelectuales. Voy a exponerlo porque es bastante divertido: se trata de un experimento de [Köhler], que es un psicólogo que ha trabajado mucho en la inteligencia de los monos. [Köhler] cuenta que un día tuvo la idea de colgar un plátano fuera del alcance de los monos: [uno de los más pícaros] en un determinado momento [empujó a otro] bajo el plátano, se encaramó sobre él y cogió el plátano; luego acudieron allí todos los demás monos, con una pata levantada para tratar de subir sobre otro, pero ninguno quería quedarse debajo, ya que todos habían comprendido que había que estar encima...[1] Esto me parece una metáfora de las luchas intelectuales...

Cuando asistan ustedes a debates intelectuales, tener esta metáfora en mente les producirá mucha satisfacción y mucha libertad, porque no tendrán la tentación de levantar la pata, se controlarán mucho más. El campo intelectual es de este tipo: cada uno dice que querría poder contar con el hecho de que los otros cuenten con el hecho de que él es el primero. Estos procesos, que son unos círculos infinitos, logran en cierta medida pararse: hay fenómenos de acumulación inicial, hay personas que acumulan, acumulan y, a partir de ahí, ya no necesitan levantar la pata: se entiende que ya acumularon...)

Creo que este modelo es muy general; y no es casualidad que el paradigma del rey sea tan potente en los inconscientes: todo el mundo conoce el papel asombroso que desempeña el paradigma del rey, en la medida en que el rey es el que logra imponerle a los demás la representación que él tiene de sí mismo. El sueño de todo hombre es que los otros piensen de él lo que él piensa de sí mismo [...]. Luego el rey es el que, como una vez más diría Weber, puede pensar con posibilidades de éxito que es el rey; es un loco quien se toma por el rey con la aprobación de otros. Hay una especie de circularidad... *Homo homini lupus, homo homini deus*...[2] El rey es el que tiene este poder divino de imponer su propia representación. Podríamos ahora reflexionar sobre el papel del arte, o más exactamente sobre las relaciones entre el arte y el poder: lo propio del rey es poder tener estatuas ecuestres, es decir, poder imponer representaciones objetivadas de sí mismo que imponen su punto de vista sobre sí mismo y un punto de vista dominante –va a caballo, etc.–. Construye e impone su propia construcción como universal; está en posición de universalizar su punto de vista particular sobre sí mismo, lo que es un privilegio magnífico, muy semejante al privilegio divino: él mismo es su propia percepción. No voy a desarrollar más este paradigma, es difícil hacerlo improvisando pero, sin duda, habría que desarrollar toda una simbología que casi se deduce de este modelo (el Rey Sol, etc.). Sería necesario desarrollar todo un análisis del rey como el lugar donde la infinidad de juicios que unos hombres tienen de otros se detiene: es el lugar donde la verdad sobre uno mismo, la verdad subjetiva y la verdad objetiva coinciden. El rey es una suerte de última instancia, de instancia de apelación: el que está siempre por encima de lo de encima, más allá del más allá.

Para demostrarles que este modelo no es sólo especulativo, que

corresponde a una realidad, resulta que uno de mis oyentes me ha proporcionado amablemente una bibliografía que concierne a los problemas de la realeza en la India, y, en uno de los libros, he encontrado una aplicación muy precisa de este modelo del lugar del rey.[1] En este libro, del que no puedo dar cuenta porque no lo controlo como convendría, [Muzaffar Alam] describe la decadencia del imperio mogol. Supongo [que] contradice la tradición de la historiografía de la India que habitualmente presenta la decadencia del imperio como un proceso de fragmentación política asociada con el declive económico. Para [Muzaffar Alam], esta visión pesimista enmascara un proceso de emergencia de un nuevo orden, de una nueva estructuración, y esta nueva estructuración reposaría en la permanencia del lugar del rey, si lo comprendo bien, en el sentido de que los jefes locales que luchan unos contra otros, que sacan provecho en cierto modo del debilitamiento y del deterioro de la autoridad imperial para reforzar su autoridad y su autonomía local, continúan de hecho perpetuando una referencia a –traduzco– «lo que es por lo menos la apariencia de un centro imperial». En otras palabras, lo que queda del imperio es la idea de que hay un imperio y de que el imperio tenía un centro. De este hecho, el ocupante del lugar central se encuentra situado en posición superior: para legitimarse, para legitimar una conquista, para legitimar un abuso de poder, los señores feudales están obligados a referirse en cierto modo a este centro, que permanece como el lugar de legitimación. Cito: «En condiciones de aventurismo militar y político ilimitado que acompañaron y siguieron la decadencia del poder imperial, ninguno de los aventureros [no sé si esto se puede traducir así] era lo bastante fuerte para conquistar la lealtad de los otros y reemplazar el poder imperial. Todos luchaban por separado [es la idea de la metáfora de los monos que levantan la pata] para hacer fortuna y todos constituían una amenaza recíproca para la posición y el éxito de cada uno. No obstante, sólo algunos de ellos podían establecer su dominación sobre los otros, cuando buscaban la validación o la legitimación institucional de sus rapiñas; y para ello necesitaban un centro a fin de legitimar sus adquisiciones.» Es ilustrativo: si el rey no existiera, habría que inventarlo.

Creo que eso es lo que muestra esta historia: cuando los poderes rivales se enfrentan, basta con que entre estos poderes haya uno que pueda considerarse eminente, diferente, para constituirlo en referencia obligada; y

este tipo de efecto es un elemento importante para dar cuenta del proceso de concentración que había estudiado anteriormente. Yo les había dicho: hay una relación entre la capital y el capital; habría podido decir también: hay una relación entre centro y concentración. Pero no había encontrado esta hipótesis: el proceso de concentración resulta por una parte del hecho de que existe un centro. Esto parece una tautología, pero considero que no es la misma que en Elias: el hecho de ser el centro da una ventaja en la lucha por la concentración –ser el centro en el sentido que yo he dicho, es decir, el centro reconocido, y no simplemente central en sentido geográfico–; pero resulta que si es central en sentido geográfico, a mi juicio, tiene más ventajas. He aquí la primera pregunta que quería plantear, y creo que el pensamiento en términos de casa, combinado con el modelo del lugar del rey, más las explicaciones tradicionales de los historiadores que he repasado rápidamente (soberanía feudal, soberanía, etc.), todo esto permite comprender cómo pudo suceder que, aparte de toda voluntad centralista del rey, la centralización se produzca en favor del rey.

LOS DESAFÍOS DE LA INVESTIGACIÓN HISTÓRICA SOBRE EL ESTADO

Querría plantear un segundo conjunto de problemas, que es más importante desde el punto de vista de la lógica [del modelo]: ¿por qué es interesante estudiar, como vengo haciendo desde hace varios años, la génesis del Estado y qué desafío supone esta investigación histórica? El desafío consiste en contribuir a explicar la génesis del Estado, es decir, la génesis de la política como lógica específica. Decir que la casa real, hasta una fecha avanzada de la historia de Francia y de Inglaterra, tenía como política estrategias domésticas quiere decir que se describen como políticas cosas que no son políticas, que todavía no están constituidas como políticas; decir que una guerra de sucesión es la estrategia sucesoria de una casa es decir que la guerra no está constituida como política; decir que las estrategias matrimoniales están inspiradas por la preocupación de perpetuar una casa es decir que la separación entre la persona y la familia real y el aparato de Estado no se ha realizado, etc. Es importante llevar al límite la hipótesis del funcionamiento como casa para tratar de ver lo que no puede explicarse de ese modo. [En el ejemplo de] Luis XIV [se trata de] examinar

todo lo que hizo (en política exterior, en política interior, etc.) y de ver todo lo que el modelo del funcionamiento como casa me permite explicar, siendo el resto, a mi parecer, la primera manifestación de lo propiamente político: lo que no pueda explicar es lo que llamaré «propiamente político». Por exponer las cosas de otro modo, les dije la última vez que lo que proponía podría llamarse «De la casa del rey a la razón de Estado»...

Hay un libro, del que les hablaré, de Étienne Thuau sobre la razón de Estado,[1] sobre la génesis del discurso de la forma «razón de Estado» como discurso de legitimación que hace que intervenga el principio estatal para justificar las conductas del rey; la aparición de este discurso se funda en una ruptura con la lógica de la casa. Volveré sobre este libro que muestra cómo la idea de razón de Estado aparece entre juristas que se apoyan por una parte en Tácito, en una tradición de la historia pesimista, y por otra parte en Maquiavelo, para tratar de proporcionar justificaciones de la política estatal que no sean puramente personales, estatales o éticas. En la medida en que, por ejemplo, la lógica de la casa es una lógica ética, una moral –voy a decir cosas duras y simplistas: lo que colocamos bajo la moral es, creo yo, en un 90%, pensamiento doméstico–, para inventar una lógica política, había que romper con el pensamiento doméstico y decir: «en ese caso, no basta con obedecer, el rey no puede contentarse con obedecer a sus sentimientos; el rey desearía, por ejemplo, perdonar a Thou,[1] pero debe ejecutarlo. «La razón de Estado es más fuerte que la razón domestica, más fuerte que el sentimiento, la piedad, la caridad, el amor feudal, etc. Es, por tanto, el proceso que querría tratar de describir situándome en este período de transición extremadamente largo que comienza en el siglo XII.

La última vez, les cité textos donde los historiadores mostraban que, desde el siglo XII, iba apareciendo un pensamiento de tipo jurídico que comenzaba a escapar de la lógica tradicional de la casa, y que no es más que su racionalización. Una parte del discurso jurídico consistió en vestir el pensamiento casa con el derecho romano. Pero dar razones para obedecer el pensamiento casa supone ya romper con el pensamiento casa. Hay una frase magnífica de Merleau-Ponty a propósito de Sócrates: Sócrates es fastidioso porque da razones para obedecer, y si se dan razones para obedecer, es que se puede desobedecer.[2] Dar razones del pensamiento casa es, pues, situarse ya en un punto a partir del cual el pensamiento casa debe justificarse: el hecho de justificarlo, ya supone abrir la puerta a la posibilidad de una

herejía, de una transgresión. Es la diferencia entre *doxa* y ortodoxia. En el fondo, el pensamiento casa en el Béarn, si se me permite decirlo, es un pensamiento dóxico, porque lo contrario no es concebible; las tesis de la *doxa* son tesis cuyo contrario no existe: es así, es la tradición, no hay más que decir sobre eso, «es así desde tiempos inmemoriales», como decían los tradicionales bearneses, más allá de lo que recuerda la memoria humana, era ya así. El tradicionalismo comienza cuando la tradición ya no da más de sí: en cuanto se dice que hace falta que se mantenga la tradición o que hay que respetar la tradición, es que la tradición ya no da más de sí; en cuanto se empieza a hablar del honor, esto quiere decir que el honor está en peligro; en cuanto se habla de ética, es que el *ethos* no funciona, el *ethos* sale del «eso cae por su propio peso»...

Este trabajo, en el cual los juristas desempeñan un papel capital haciendo pasar de la *doxa* a la ortodoxia, recuerda que el derecho es una ortodoxia: es una *doxa* de la que se dice que es derecha, recta, es un derecho del que se dice que es derecho, es un deber-ser que no se afirma sólo por el hecho de ser, sobre el modo de «hay que hacer», es un «hay que hacer» que se confirma sobre el modo de «debe hacerse». Este paso de la *doxa* a la ortodoxia, en el que colaboran sobre todo los juristas, desemboca en la construcción de algo del todo diverso; y esto del todo diverso es la razón de Estado. Hay un libro estupendo de Pierre Vidal-Naquet, llamado *La Raison d'État*,[1] que escribió durante la guerra de Argelia, donde plantea la cuestión de saber si, en ciertos casos, el Estado se apoya en invocar su propia razón, considerada más allá de la moral, para transgredir la moral, practicar la tortura, etc. La razón de Estado es este tipo de razón que va más allá de la razón moral –y ése es todo el problema–, es decir, más allá de la razón doméstica. Esto es.

Lo que voy a estudiar –no en detalle porque evidentemente eso merecería horas y horas de análisis– es el principio de la larguísima transición que conduce de la «razón casa» a la razón de Estado. Este proceso de transformación se topa con dificultades enormes: se tiene la impresión de que la lógica específica del Estado no acaba de romper con la lógica de la casa... Y esto no es todo: cuando se habla de corrupción, de nepotismo, de favoritismo, se ve hasta qué punto la razón pública tiene problemas. Cuando titulo mi libro *La nobleza de Estado*, es para decir que pueden adueñarse del Estado gentes que usan el Estado como se usa un patrimonio y que

tienen el Estado como patrimonio. Existe siempre la tentación de una regresión de la razón de Estado a la «razón casa». Las grandes transgresiones de la moral pública están casi siempre vinculadas a estrategias de reproducción: es para mi hijo, para mi tío, para mi primo. Y la «razón casa» es siempre el trasfondo oscuro de la razón de Estado. Es esto lo que querría analizar (pero, por supuesto, hacer el análisis histórico del detalle del proceso no es de mi competencia; hay aquí profesores para explicarlo). Trataré de plantear la cuestión de este proceso, que no tiene nada de evidente, y aunque les parezca que trastabillo y avanzo con lentitud, creo que voy todavía demasiado deprisa: estamos tan acostumbrados a todo esto que no nos asombramos bastante de la dificultad que conlleva realizar este paso. De cuando en cuando, se dice a propósito de los Estados africanos: «¡Ah! Los nuevos Estados, es terrible, ellos no logran salir de la casa, allí no hay razón de Estado», y llamamos a esto «corrupción»...

Esta dificultad extraordinaria para la constitución de una lógica estatal específica [remite al] proceso de autonomización de un campo de un tipo nuevo, como hubo una autonomización del campo literario, del campo científico, etc. En cada ocasión, constituye un pequeño juego nuevo que sale a la palestra en cuyo interior se ponen a funcionar reglas extraordinarias, y cuando digo «extraordinarias», [entiendo] *extra-ordinarias* en el sentido de Weber: reglas que no son las del mundo ordinario. En el fondo, el problema de la razón de Estado es el problema de la constitución de un mundo aparte arrancado a las leyes del mundo ordinario. En el mundo ordinario, hay que ser amable con los padres, hay que apoyar a los hijos, etc. Al contrario, [... es bien sabido que] «la administración no hace regalos»: mientras que en las relaciones padre-hijo, por ejemplo, un buen padre debe hacer regalos, y recíprocamente, es una transgresión en el orden público. Lo que está en juego es la invención de un campo cuyas reglas de juego rompen con las reglas de juego del mundo social ordinario: en el mundo público, no se hacen regalos; en el mundo público, no hay hermano, ni padre, ni madre, en teoría... En el mundo público (o en los Evangelios), se repudian los vínculos domésticos o los vínculos étnicos a través de los cuales [se manifiestan] todas las formas de dependencia, de corrupción. Se crea una especie de sujeto público cuya

definición es servir a esta realidad trascendental para los intereses locales, particulares y domésticos, que es el Estado.

Así pues, esto es lo que intento describir. ¿Cuáles son los factores [...] que han podido favorecer este paso de la razón doméstica a la razón de Estado? El primero es que la misma lógica de la casa tiene algo afín a la lógica del Estado. Y para comprender la famosa paradoja de los dos cuerpos del rey analizada por Kantorowicz, sólo podemos servirnos de la lógica de la casa: existe la casa y existe el rey. En otras palabras, en la medida en que la casa es una especie de cuerpo –en el sentido en que se habla de los grandes cuerpos, por ejemplo: *corpus corporatum* como decía la escolástica, una corporación–, a través de la pertenencia a una casa se adquiere la lógica del «pensamiento de la casa», del apego a la casa, a una entidad que trasciende a los agentes. En cierta medida, durante todo el período de transición –la casa del rey que se convierte en el Estado– la ambigüedad de la casa favoreció sin duda, hasta en la cabeza del rey, deslizamientos del apego a la casa real, a la dinastía, que es al mismo tiempo la corona, el Estado, etc. En otras palabras, hay que considerar la ambigüedad misma de la noción de casa como realidad que trasciende a la persona para comprender el paso a esta constitución de una entidad trascendental. Pienso en la célebre frase, seguramente apócrifa: «El Estado soy yo.» Lo que quiere decir: «El Estado es mi casa.» Este pensamiento en términos de casa [luego] es objetivado, canonizado, codificado por el discurso jurídico. Voy a ir más deprisa, pero me parece que este factor es decisivo. Les leí [en un curso anterior a éste sobre el Estado] un texto de D'Aguesseau,[1] un gran magistrado, uno de los personajes de quienes les hablaré en días próximos, uno de los grandes inventores del Estado –son aquellos que hicieron el Estado porque tenían interés en hacer el Estado–, y me sorprendió del texto de D'Aguesseau, en el mismo momento en que lo leí (pero yo mismo no lo comprendía), el hecho de que pasaba sin cesar de una lógica moderna –hablaba de República, de la cosa pública, del público, etc.– a formas que yo percibía como premodernas, dotando a la noción de Estado de sentidos que yo encontraba arcaicos: tenía en su cabeza precisamente esta transición entre ambas lógicas.

LAS CONTRADICCIONES DEL ESTADO DINÁSTICO

Querría sólo insistir en lo que se podría llamar las contradicciones específicas del Estado dinástico [...]. Por decir las cosas con sencillez, [...] la lógica de la casa encierra contradicciones que engendran la superación del pensamiento dinástico.

[...] Puesto que, dada su filosofía de la historia de Francia, su posición política, etc., estaba atento a cosas que historiadores más jacobinos, más «Revolución Francesa», no veían, Roland Mousnier descubrió en las instituciones de Francia la supervivencia de modelos de acción típicamente patrimoniales, típicamente domésticos[1] hasta un período muy tardío. Por ejemplo, insiste mucho en la relación entre el protector y la criatura –lo comprendemos enseguida porque esto sigue existiendo: ser la criatura de alguien quiere decir [deber] su existencia social, su carrera burocrática, a otra persona–. Tal relación protector/criatura es uno de los ejemplos de la tendencia del pensamiento doméstico a generalizarse y a anexionarse la política. El pensamiento dinástico no vale sólo como principio de conducta que pretende perpetuar la descendencia real y su patrimonio; se convierte en el modo de pensamiento general que se aplica a todo: toda relación humana tiende a ser pensada según el modelo doméstico, como relación de fraternidad, por ejemplo, o como relación de paternidad padre/hijo, etc. La relación protector/criatura es un ejemplo del anexionismo del pensamiento doméstico que se convierte en el principio de todo pensamiento político. No hay relaciones sociales que no puedan incluirse bajo estas categorías domésticas. Además, hoy en día aún podemos observarlo bien en los movimientos más abiertos en apariencia de todo pensamiento dinástico, como los movimientos sindicales, etc., [y su uso de los] conceptos de fraternidad, o de hermandad: estas nociones domésticas invaden y al mismo tiempo impiden constituir las nociones políticas como tales (como la de ciudadano...).

Cito aquí un texto completamente apasionante [de Richard J. Bonney] sobre la relación de patronazgo y de clientela que es consustancial al Estado dinástico muy avanzado: «Es el sistema de patronazgo y de clientela lo que constituía la fuerza que actuaba detrás de la fachada del sistema oficial de administración, ciertamente más fácil de describir.» Es decir, tenemos las apariencias de una burocracia moderna. «Porque, por su naturaleza, las relaciones de patronazgo escapan al historiador.» No se reflejan en los textos, mientras que lo burocrático concuerda con lo escrito, con el derecho,

etc. «Sin embargo, la importancia de un ministro, de un secretario de Estado, de un intendente de las finanzas o de un consejero del rey dependía menos de su título que de su influencia, o de la de su patrón. Dicha influencia se debía en gran parte a la personalidad del personaje, pero más todavía al patronazgo.»[1] También el patronazgo es del capital, que se constituye alrededor de un nombre propio. Las lógicas familiares subyacen en la estructura burocrática y, de hecho –y aquí es donde quiero llegar–, contribuyen a favorecer el proceso de burocratización por las contradicciones que engendran.

Voy a enunciar muy rápidamente dos contradicciones mayores del Estado dinástico. La primera: el rey expropia los poderes privados en beneficio de un poder privado. De ahí la necesidad de universalizar este caso particular. Una de las funciones de los legistas, de los juristas, que actuarán como ideólogos del rey, será universalizar este caso particular y decir: «Este caso particular, este caso privado no es un caso privado como otros, este caso privado es público.» Y al hacerlo, por una especie de hipocresía piadosa –la noción de *hipocresía piadosa*, lo he dicho aquí por lo menos cien veces, es muy importante para comprender el mundo social:[2] se podría decir, como los teóricos de la ideología, que los juristas mistifican en la medida en que para mistificar hay que mistificarse, la hipocresía es piadosa–, contribuyen a elaborar un discurso que es la negación misma de lo que legitiman, es decir que si hay que desprivatizar lo privado para legitimarlo es que lo no privado es mejor que lo privado. Se trata de la ambigüedad de los discursos ideológicos: lo público se inventa en el esfuerzo por resolver la contradicción de la propiedad privada de las propiedades privadas desposeídas.

La segunda contradicción, la más importante: el rey y la familia real perpetúan un modo de reproducción de tipo doméstico, un modo de reproducción de base familiar (se transmite el patrimonio de padre a hijo, etc.), en un universo donde está implantándose otro modo de reproducción: el modo de reproducción de los funcionarios, que pasa por el sistema académico. Muy temprano, desde el siglo XII, los primeros funcionarios de Estado son diplomados que pueden invocar su competencia contra la autoridad de tipo dinástico. Vemos así cómo se instaura en el corazón del Estado una oposición que es la homóloga a una oposición clásica en historia de las empresas, formulada por Berle y Means:[1] la teoría de la separación

entre los propietarios y los administradores. Berle y Means desarrollaron la idea de que se pasaba de la era de los propietarios de empresas a la era de los administradores y que las empresas eran el lugar de una contienda entre propietarios y técnicos o funcionarios. Por lo tanto, existe en el corazón de la estructura estatal una oposición de ese tipo que no se debe minimizar. Tenemos pues, de un lado, los herederos cuyo poder reposa en el principio dinástico, en la sangre, en la naturaleza, en la transmisión por la sangre, y del otro, a los administradores, es decir los que, para asentar su autoridad, deben invocar otros principios de autoridad, a saber, el mérito y la competencia.

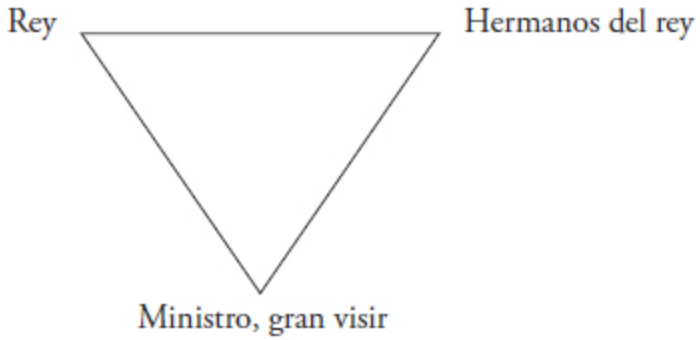
He encontrado en mis notas lo que dice Bernard Guenée, en *Occidente durante los siglos XIV y XV*: hasta finales del siglo XIV, los funcionarios se enorgullecen de su fidelidad, estamos en la lógica de la dependencia personal, de las relaciones políticas concebidas sobre el modelo de las relaciones domésticas; y, más tarde, comienzan a enorgullecerse de su competencia[2] –siendo la competencia un principio de autoridad autónoma, dotado de su propia lógica–. A partir de cierto momento, de hecho desde los orígenes, los poseedores de un poder dinástico, para triunfar sobre sus rivales dinásticos, se ven obligados a asegurarse los servicios de los poseedores de competencias militares, técnicas y burocráticas, etc.; es decir, para defender el principio dinástico, están obligados a apoyarse en aquellos cuya existencia reposa en un principio no dinástico. Dije a continuación que, paradójicamente, la lógica de los partidos (en la que se puede ver una supervivencia de cierta lógica doméstica en un estado político) conducía al rey a servirse de recursos públicos para comprar a líderes de partidos; dicho de otro modo, el tesoro real sirve para hacer donaciones. Es decir, la lógica burocrática es a la vez inevitable –es aquella sin la que la dinastía no puede pasarse– y al mismo tiempo es lo que en su principio es antagonista de la dinastía.

Si tienen ustedes buena memoria, el texto de D'Aguesseau es muy asombroso: D'Aguesseau esboza una especie de teología, una ideología del funcionario cuyo poder no es el de la sangre, sino el de la competencia. Y en este texto se desliza sin cesar [de un principio a otro]: esta nobleza de toga puede ser al mismo tiempo una nobleza [de espada], por consiguiente también invoca la sangre; chapoteamos en contradicciones extraordinarias

que, me parece, son constitutivas de la distribución del trabajo de dominación.

UNA ESTRUCTURA TRIPARTITA

Voy a proporcionarles tan sólo en dos palabras un esquema que me pareció muy ilustrativo y que podré desarrollar muy fácilmente. Se ve una estructura con el rey, los hermanos del rey, y todos los rivales dinásticos, es decir, los otros señores feudales, etc.



[Aparecen los hermanos del rey cuyo principio de legitimación] es la familia, la lógica de la sangre, de la naturaleza, el modo de reproducción que es el modo de reproducción doméstica. Tenemos al ministro del rey, podríamos decir a un delegado, un mandatario cuyo principio de legitimación es a menudo la escuela como la garantía de competencia. De un lado, la competencia, el mérito, las experiencias, y, del otro, la naturaleza. El resultado es un triángulo, una tripartición al estilo de Dumézil,[3] que se encuentra en todos los grandes imperios. El rey los necesita [a los ministros] para asentar su poder frente a [sus hermanos, pero éstos], a su vez, pueden volver contra el rey la competencia que el rey les pide que pongan a su servicio y la legitimidad que les asegura esta competencia.

Existen entonces todo tipo de soluciones que voy describirles muy rápidamente. Por ejemplo, es frecuente que [los ministros del Estado dinástico] se comprometan al celibato, en el límite están los eunucos, que no pueden reproducirse: éstos, como el visir, tienen poder, pero poder no

reproducible, poderes vitalicios. Otros quedan parcial o totalmente excluidos del poder, pero pueden reproducirse. En otras palabras, tenemos reproducibles impotentes y potentes no reproducibles. Y vemos bien por qué el problema de sucesión es importante, por qué es importante pensar en términos de reproducción. Por un lado, están los herederos y, por el otro, tenemos lo que llamo los «oblatos», aquellos que se han consagrado a la Iglesia, en general pobres a los que las familias ofrecían a la Iglesia desde la infancia. Los oblatos son los que le deben todo al rey, que puede conseguir de ellos una gran devoción. Es una «ley de hierro», creo, de todas las organizaciones. Los partidos, en particular los partidos comunistas, ofrecían grandes carreras a los oblatos. Es una ley de los aparatos que los aparatos no promuevan a quienes tienen el capital fuera de los aparatos; esto vale tanto para la Iglesia como para los partidos: a las Iglesias les gustan los oblatos porque los oblatos, ante todo para la Iglesia, están totalmente consagrados a la Iglesia. Y los obispos, por ejemplo, son muy a menudo oblatos a quienes la Iglesia puede quitar todo.

Esta estructura triádica tiene, creo, un efecto explicativo muy poderoso; permite comprender por ejemplo por qué, en muchos imperios antiguos, existían burocracias de parias: con frecuencia, los burócratas son parias, es decir, están excluidos de la reproducción política. Son eunucos, sacerdotes consagrados al celibato –«reproducción prohibida» siempre–, extranjeros sin vínculos de parentesco con los habitantes del país –por ejemplo [en] las guardias pretorianas de los palacios, [en] los servicios financieros de los imperios, donde los judíos estaban a menudo en esta situación–, [son] esclavos que son propiedad del Estado y cuyos bienes y puesto pueden volver en cualquier momento al Estado.[1] Podríamos dar miles de ejemplos, pero [el interés de una estructura es que] permite no tener que mostrar su cultura histórica, y los límites de esta cultura... Podría poner un ejemplo del antiguo Egipto, de Asiria [donde], por ejemplo, el funcionario llamado *wadu* es a la vez esclavo y funcionario: la palabra vale para los dos.[2] O incluso entre los persas del imperio aqueménida: los altos funcionarios eran a menudo griegos. En el imperio otomano, después del siglo XV, como explica el magnífico libro de Mantran, hay una solución radical para este problema: se eliminan los hermanos del rey [...] desde que éste sube al trono.[1] La arbitrariedad del principio de transmisión doméstica desaparece, ya que el rey no tiene más competidor en esa relación, y no le queda más

que el problema del gran visir [los ministros], al que trata a su modo [...]: se resuelve empleando a extranjeros como funcionarios, esto es, sobre todo a cristianos renegados pero islamizados que acceden a las posiciones de altos dignatarios.

[...] Tenemos pues una ley fundamental que es la distribución del trabajo de dominación. Si se vuelve a la historia de la realeza francesa, vemos que las posiciones importantes están ocupadas desde muy pronto por lo que llamaban los *homines novi*, los hombres nuevos, oblatos que deben todo al Estado y que tienen una competencia especializada inquietante. [...] Se ve que el Estado se construye contra la naturaleza, que el Estado es la *antiphysis*:[2] nada de reproducción, nada de herencia biológica y nada de transmisión, ni siquiera de la tierra, mientras que el rey y su familia están del lado de la sangre, de la tierra, de la naturaleza.

La primera medida que está en el inicio del Estado moderno es pues la negativa de toda posibilidad de sucesión y de toda posibilidad de apropiarse perdurablemente –es decir, más allá de la duración de la vida– de los medios de producción y, en particular, de la tierra a la cual siempre está vinculado el estatuto de medio de producción, pero también el estatuto de garantía de un estatuto social. Por ejemplo, en el imperio otomano se otorga a los grandes funcionarios la renta de las tierras, pero nunca la propiedad de las tierras. Otra medida: los cargos hereditarios; se sitúan en el orden de lo vitalicio, con dos temporalidades [antagónicas], [la del heredero y la de] funcionario. Por ejemplo, una encuesta sobre los funcionarios que dirigí[3] [incluía] las preguntas «¿Conoce a su predecesor?» y «¿Puede influir en el nombramiento de su sucesor?». Se trata de uno de los grandes cortes: el pensamiento en términos de predecesor y de sucesor, por lo menos oficialmente, está excluido el pensamiento burocrático. Al mismo tiempo, un funcionario tiene una relación muy especial con su posición: una relación amputada por la sucesión y desde el punto de vista de las estructuras de percepción, del futuro, etc. Igual que Max Weber, en su sociología religiosa, trataba de [descubrir] para cada una de las grandes posiciones en el espacio social el tipo de religiosidad que la favorecía[1] (hay religiones de comerciantes, etc.). Creo que para comprender la filosofía de la historia, la filosofía religiosa de los funcionarios, hay que tener en mente la estructura constitutiva de la temporalidad misma de su posición. [...]

Habría que desarrollar el papel de las minorías especializadas. El libro de

Gellner sobre el Estado pone en evidencia el papel de los grupos parias en la constitución del Estado burocrático –creo que es la única idea interesante en este libro–. Por ejemplo, insiste mucho en el hecho de que «los judíos, en la medida en que fueron conocidos por su fiabilidad profesional y su capacidad de prestar servicios precisos y de proporcionar la mercancía precisa en una fecha precisa, eran indispensables en esta estructura, pero, evidentemente, debían convertirlos en impotentes desde el punto de vista militar pero también político para que se les autorizara a manipular instrumentos que, en otras manos, serían peligrosos, contra el mismo que se los confía.»[2] El caso de los mercenarios es sólo una aplicación particular de este modelo general. En la próxima ocasión trataré de ir más lejos en [el análisis de] este proceso de transición.

CLASE DEL 24 DE OCTUBRE DE 1991

Recapitulación de la lógica del curso. – Reproducción familiar y reproducción estatal. – Digresión sobre la historia del pensamiento político. – El trabajo histórico de los juristas en el proceso de construcción del Estado. – Diferenciación del poder y corrupción estructural: un modelo económico.

RECAPITULACIÓN DE LA LÓGICA DEL CURSO

Voy a resituar rápidamente la lógica de mi intervención. En un primer momento traté de deslindar la lógica específica del Estado dinástico y de mostrar en qué aspectos el Estado dinástico debía cierto número de sus propiedades a que se organizaba según un principio fundamental, a saber, la existencia de estrategias de reproducción basadas en el linaje. En segundo lugar analicé el principio de la dinámica que conducía al paso del Estado dinástico a un Estado más impersonal tal como lo conocemos. La última vez describí lo que se podría llamar la contradicción específica del Estado dinástico, a saber, que es el lugar de tensiones estructurales entre dos categorías de agentes y, en realidad, entre dos modos de reproducción: un grupo de agentes –la familia real– que se reproduce a través de un principio de transmisión de base biológica, y otro que se reproduce por mediaciones, sobre todo, como es evidente, por medio del sistema escolar. Y, en mi opinión, la contradicción entre estas dos categorías de agentes es uno de los motores fundamentales de la historia del Estado, lo que permite comprender cómo se ha pasado de un poder de tipo personal y directamente transmisible por herencia a un poder más impersonal y, digamos, parcialmente transmisible por herencia. Éste es el camino que he seguido.

Hoy querría en primer lugar insistir en cómo actúa la contradicción entre estos dos modos de reproducción, porque sólo comprendiendo del todo el principio de esta oposición se pueden comprender cosas en apariencia muy alejadas. Sin la pretensión de embrollar los conocimientos, creo que se

comprendería mucho mejor la Revolución Francesa si se viera que consiste quizá en el triunfo del modo de reproducción impersonal sobre el modo de reproducción personal. Por último –les digo esto para que conozcan ustedes enseguida la intención general de mi intervención–, las categorías que tienen entonces más interés [en la Revolución] son las categorías cuya perpetuación [de sus posiciones de] poder depende del sistema escolar, del capital cultural, etc.; tienen interés en promover una definición del Estado más universal que las categorías sociales cuyo poder y la transmisión dependen sólo de la herencia. El conflicto entre estos dos principios, cuando se tiene en mente, permite comprender muchas cosas. Por ejemplo, les hablaré el próximo día de un excelente libro de una historiadora norteamericana sobre el tribunal de justicia del rey[1] –el *lit de justice du roi*, ceremonia muy solemne durante la que el rey aparecía en el Parlamento y ejercía, en situación extrema, su poder de legislador–. Realiza una historia de este ceremonial, y vemos de forma asombrosa los estados y las etapas de la lucha entre el poder de base dinástica y el poder de base no genealógica, sino fundado en competencias, [en particular] jurídicas. Su capítulo final describe el último período del reinado de Luis XV: Hanley opone el ceremonial de la corte introducido durante el reinado de Luis XIV, donde se ve al rey erguido sobre un trono elevado y rodeado de toda la familia real con los súbditos frente a él y, por otra parte, la situación del tribunal de justicia, donde el rey también aparece en alto, pero rodeado de personas cuya autoridad tiene base jurídica. La autora opone estas dos imágenes que contrastan, que son una materialización perceptible de la oposición [entre dos modos de reproducción]. Sirva esto para presentarles algo de la perspectiva en la cual querría situarme.

REPRODUCCIÓN FAMILIAR Y REPRODUCCIÓN ESTATAL

La hipótesis que tenía en mente es que uno de los motores principales de los cambios cuyo resultado es el Estado moderno es este antagonismo entre los dos principios diferentes de reproducción: uno es, por decirlo así, la familia y el otro [la competencia cultural o académica]. Ambos principios continúan funcionando y, todavía hoy, la tensión entre los herederos y los recién llegados recorre el Estado. El sistema de enseñanza que, en la fase

que estudio, aparecía como un principio de reproducción independiente y opuesto al principio dinástico, también se ha convertido, por la lógica de su funcionamiento, en un principio de reproducción casi dinástico y sirve de fundamento a una nobleza de Estado, que es una especie de síntesis de ambos principios de reproducción antes indicados. Así pues, tratamos de dos modos de reproducción que se combinan, que fundan dos principios de fidelidad o de lealtad de los grupos unidos por dos formas de vínculos muy diferentes. Evidentemente, todo lo que adelanto a propósito de los modos de reproducción presupone que el poder está animado por un *conatus*, hablando como Spinoza, por una tendencia a perpetuarse, por una tendencia a perseverar en el ser. (Cuando se hace la sociología, es un postulado que estamos obligados a admitir de forma explícita para comprender cómo funciona el mundo social; no se trata de un principio metafísico: estamos obligados a suponer que quienes poseen un poder, un capital, actúan, lo sepan o no, para perpetuar o aumentar su poder y su capital.) El *conatus*, que es el movimiento permanente por el cual se sostiene el cuerpo social, conduce a los diferentes cuerpos que tienen capital para enfrentarse y poner en ejecución los poderes que poseen en luchas destinadas a mantener o aumentar el poder mismo.

He aquí las líneas generales en las que me sitúo. Ahora voy a precisar las características de los dos modos de reproducción. El período de transición es extremadamente largo; nos podemos remontar al origen ya que, desde el principio de la Edad Media, los poseedores de un poder vitalicio, los recién llegados, que son a menudo doctos, funcionarios, y después juristas laicos, etc., se enfrentan a los herederos dinásticos. [Este período de transición] va desde el siglo XII hasta la Revolución Francesa. Es interesante porque, a medida que el campo del poder se diferencia, se observa la existencia de un modo de reproducción contradictorio y ambiguo. La contradicción nace de que el modo de reproducción no vinculado al linaje mismo es por sí mismo, por su propia lógica, una crítica del modo de reproducción hereditario. Son dos modos de reproducción que intrínsecamente son antagonistas: el modo de reproducción burocrática, en la medida en que está vinculado al sistema académico, socava por su misma existencia los fundamentos del modo de reproducción por el linaje; lo socava en su legitimidad misma. El desarrollo de la instrucción y el crecimiento del número de funcionarios, cuya autoridad se basa en la competencia, arrastran, al margen de toda

elaboración ideológica, un cuestionamiento de la herencia fundada en los lazos de la sangre. Y en cierto sentido se puede decir que la nobleza de Estado –esta nobleza de la competencia cuya encarnación es la nobleza de toga– echa a la antigua nobleza.

Las cosas son menos simples porque, como han mostrado los historiadores, la nobleza de sangre sigue siendo la nobleza legítima, la nobleza de toga está dividida. El libro de Françoise Autrand sobre la historia de la nobleza de toga en los siglos XIV y XV es apasionante:[1] se ve cómo la nobleza de toga está, en cierto modo, dividida entre los intereses colectivos de los cuerpos y los intereses privados, los intereses colectivos que llevan a la nobleza de toga a afirmar su diferencia en relación con la nobleza de sangre y los intereses privados que llevan a la nobleza de toga a fundirse con la nobleza de sangre por alianzas. Por tanto, los historiadores rechazarían mi construcción con razón, creo yo, diciendo: «Este esquema es demasiado simple. Usted opone dos modos de reproducción pero, en realidad, están muy mezclados; lo que se llama la nobleza de toga contiene un 40% de personas que son, de hecho, nobles de espada que han estudiado, etc.» En efecto, a medida que la reproducción por el sistema académico se impone, una parte de los nobles de sangre se readaptan y readaptan su capital de nobleza de sangre a capital de nobleza de toga por la adquisición de títulos académicos. Las cosas son en efecto mucho más complicadas. Esto no quiere decir que el modelo no sea verdadero, sino que los agentes sociales poseedores de una u otra especie de capital nobiliario van a jugar de la manera más beneficiosa para sus intereses particulares y colectivos para maximizar los provechos asociados a la posesión de la clase de capital nobiliario que poseen.

Estas dos formas, sobre las que insistí la última vez, son incompatibles. [Con] la casa del rey y el conjunto de los dignatarios poseedores de propiedades nobiliarias heredadas e innatas, estamos del lado de la naturaleza, del don, de lo transmisible naturalmente, y la ideología profesional de esta categoría es una especie de ideología naturalista. En la medida en que toda ideología pretende naturalizar un privilegio, la nobleza abastece siempre el modelo de todas las ideologías.

[...] Por el contrario, los funcionarios tienen un capital adquirido, están del lado de la renta vitalicia, de lo provisional, del mérito, incluso si invocan el don (la noción de don es muy importante). El carisma está del lado de lo

nobiliario y si la transmisión por la sangre legitima es porque a través de la sangre se transmiten propiedades extraordinarias, propiedades carismáticas: por ejemplo, la capacidad de curar la escrófula es un ejemplo entre otros.[1]

Tenemos de un lado, por tanto, una ideología carismática de la transmisión por la sangre, en particular de dones, y del otro, una ideología que se volverá también carismática –como todos saben, la ideología académica es típicamente carismática, porque reposa en la idea del don, del don de la naturaleza que no debe nada a la adquisición–. Pero en aquella época, las cosas se oponían con más nitidez: de un lado lo innato, del otro lo adquirido; de un lado la sangre, del otro el mérito y sobre todo el derecho. No es casualidad que los portadores de la reivindicación universalista sean unos juristas que, ante su autoridad en el derecho, pondrán su competencia jurídica al servicio de la universalización de sus intereses particulares de poseedores de un capital particular de jurista. Los juristas desempeñan evidentemente un papel fundamental en la construcción del Estado, ya que son juez y parte: son los que pueden legitimar al monarca –las teorías del absolutismo, que justifican la transmisión dinástica de la manera más radical, son producidas por juristas–. Esto no excluye que los juristas, funcionando cada vez más como un campo, también estén divididos y que otros juristas pongan su competencia jurídica al servicio de la defensa de otro fundamento posible de la autoridad, a saber, la autoridad de base constitucional. Y en las luchas permanentes contra la realeza son los primeros que intentan formular la necesidad que tiene el rey y la nobleza de encontrar otro fundamento que la transmisión simple y hereditaria para legitimarse.

(He aquí la escena tal como yo la veo, y a estos dos principios antagonistas enfrentados se asocian, por supuesto, intereses y grupos de agentes. Muy a menudo [...] tenemos toda una serie de textos de juristas que proponen tanto justificaciones del Estado monárquico, como críticas más o menos inspiradas en Rousseau. Los historiadores que escriben esta clase de libros tienden a tratar los textos en sí mismos y por sí mismos, sin relacionarlos con quienes los produjeron. Según el principio que repito constantemente, creo que, para comprender cualquier texto, hay que saber siempre que se tiene, por una parte, un espacio de los textos y [, por otra,] un espacio de los productores de textos, y que, para comprender por qué los textos son lo que son, se está obligado a relacionar la estructura del espacio

de los textos con la estructura del espacio de los productores de textos. Para comprender por qué tal jurista de provincias desarrolla tesis rousseaunianas en un panfleto contra la monarquía, es importante saber que es un pequeño abogado de una gran familia, que su primo ocupa una posición muy importante en la ciudad de Burdeos, mientras que él pertenece más bien a la rama fallida de la familia, etc. Es importante saber todo esto, la posición que ocupa en el campo jurídico, la autoridad que posee, si es parisino o provinciano, canciller del Parlamento de París o pequeño abogado sin causa en el suroeste, etc., ya que hay que relacionar el espacio de los textos con el espacio de los productores de texto.)

A medida que el poder se diferencia, se aprecia un conjunto de protagonistas: los partidarios del derecho y lo vitalicio, y los partidarios de la sangre y la herencia. Ambos [conjuntos de] protagonistas se diferencian por sí mismos, y los que se enfrentan son agentes comprometidos en luchas de competencia dentro de cada campo y de campo a campo. Estas luchas muy complejas generan prácticas innovadoras, invenciones. Por ejemplo, en los tribunales de justicia, por medio de astucias, de luchas, la gente del Parlamento [impone vestir] toga roja, lo que nos parece ridículo, pero es una conquista muy importante, porque si consiguen ocupar un escaño con toga roja en lugar de toga negra, consuman una conquista simbólica que los coloca en el mismo plano que tal o cual descendiente por la vía dinástica. Se [asiste así a] todo tipo de luchas prácticas y simbólicas a la vez, y es evidente que las luchas simbólicas son sobre todo asunto de los que están del lado de lo vitalicio, del derecho, del discurso: tienen a la vez la capacidad de obtener cambios en las prácticas (en las precedencias, en las jerarquías, dentro de los ceremoniales, etc.) y también [la capacidad de mantener] luchas simbólicas, [de producir] teorías. Y una parte de las teorías políticas que se estudian en los institutos de ciencias políticas derivan directamente de las luchas a través de las cuales los diferentes grupos comprometidos en la distribución del trabajo de dominación se esfuerzan por hacer que sus peones avancen.

DIGRESIÓN SOBRE LA HISTORIA DEL PENSAMIENTO POLÍTICO

Considero que habría que rehacer toda la historia del pensamiento

político (desgraciadamente, no tengo el tiempo ni la competencia). Cuando digo «rehacer», es «haciéndose», porque hay trabajos muy buenos en los que me apoyaré que están a medio camino. Me explico en dos palabras: es importante que ustedes comprendan el contexto de lo que cuento. Tenemos una historia de las ideas políticas tradicionales, [ilustrada por] el libro de Chevallier,[1] por ejemplo, que contiene un capítulo por autor (Platón, Bodin, etc.) sin que se sepa muy bien, a semejanza de todos los autores de la historia de la filosofía, cómo han sido designados.

Afortunadamente, comienzan a aparecer estudios de sociología de la filosofía o de la sociología de la literatura que no se contentan con aceptar un corpus y con hacer la sociología de los que están en el corpus, sino que hacen sociología del corpus: ¿por qué este corpus es lo que es? ¿Cómo es posible que, en Francia, Kant sea inevitable, y Descartes todavía más, cuando en una tradición anglosajona, Hume o Locke tienen un lugar mucho más grande? En otras palabras, [se trata de reflexionar] sobre la constitución del «palmarés histórico». En filosofía política, hay que hacer el mismo trabajo: descubrimos que, al lado de Bodin, hay una docena de personajes que también produjeron teorías del Estado, teorías del gobierno, y que han caído en el olvido. Si se va más lejos, si se estudia, como hizo Sarah Hanley, las posturas públicas del canciller, del Parlamento, del secretario cuyas transcripciones se conservan, nos damos cuenta de que todos ellos eran también productores de teorías del Estado, del gobierno, de los poderes. Se descubre que estas grandes figuras que la historia de la filosofía política ha preservado sobresalen del fondo de un universo en construcción. Esta clase de reflexión [permite] descubrir que la filosofía política se engendra en la acción política, en el trabajo político, y que forma parte del objeto mismo. Por ejemplo, uno de los historiadores, que era un escribano forense y que fue uno de los primeros en hacer una historia del tribunal de justicia del rey, dio un golpe estratégico: reconstruyó una especie de ficción de la historia de los tribunales de justicia del rey que, en cierta medida, se volvió real, porque uno de los reyes, lector de sus obras, lo tomó en serio, y el siguiente tribunal de justicia se organizó según el modelo que había desarrollado este autor.[1]

Dicho de otro modo, la construcción teórica de los filósofos políticos forma parte de la construcción de la realidad que los propios historiadores estudian. No es tan sólo un discurso de acompañamiento. Por esa razón la

noción de ideología es muy peligrosa: hace creer que hay una infraestructura y, después, los discursos. Esto no es verdad: el discurso forma parte de la realidad y, en este caso particular, los dueños del discurso, es decir los juristas, tienen la enorme ventaja de que pueden hacer creer lo que dicen; tienen una autoridad, tienen la capacidad primero de decir, y de decir con autoridad; y, teniendo esta capacidad, pueden hacer creer que lo que conviene a sus intereses es verdad. Haciendo creer que es verdad a quienes tienen el poder de hacer que exista la verdad, esto es, los poderosos, pueden convertir en real lo que dicen. Los sondeos de opinión actuales se parecen un poco a esto... Ya reflexionarán ustedes, voy muy rápido, pero hay casos donde el discurso es una potencia que más o menos se autoverifica. Todo este excurso es importante para cambiar nuestros modos de pensamiento. A menudo repito que el marxismo es «insuperable»,[2] pero a condición de superarlo. El marxismo nos llenó la cabeza de falsos problemas, de oposiciones insuperables o de distingos imposibles. La distinción ideología/realidad es una de estas divisiones dramáticas que nos impide comprender procesos como el que voy a describir y que son precisamente pasos permanentes del discurso a la realidad del ritual.

Quería recordar el hecho de que el Estado ha sido el producto de millares de pequeñas acciones infinitesimales. En los libros de historia podemos ver, por ejemplo, escenas de las sesiones del Parlamento de París: hay una multitud de personas y el rey en alto. Cada uno de estos personajes existe con mucha fuerza; antes de entrar en la sesión solemne, uno le dice a su vecino: «¡Tenemos derecho a presentar quejas!» Después envían una delegación ante el rey, éste la rechaza, sin embargo hace una concesión: «De las cinco quejas, atenderé a una sola», sobre la pobreza, por ejemplo. No es terrible verse obligado a recordarle al rey, que es por definición el protector de los pobres, que no se ha ocupado de los pobres... Se dejan de lado las cuatro quejas restantes, etc. Todas estas negociaciones, estos miles de pequeñas acciones que se dejan en estado de relato sin pies ni cabeza, deben ser integrados en modelos teóricos sociológicamente válidos.

Para dar cuenta real de la génesis del Estado, habría que hacer una crónica elaborada a partir de todos estos actos, de estas pequeñas acciones, de los grupos de presión que se constituyen, de las argucias por medio de las que se introduce una pequeña variante en un ritual y, entre todo lo dicho, los discursos teóricos que se estudian no son más que una manifestación.

Desgraciadamente, no podré hacer el trabajo hasta el final, pero puedo comenzarlo... Creo que hay que poner los discursos de Bodin en el mismo plan que la frasecilla que un canciller le dijo a su vecino antes de entrar en la sesión real: son golpes, estrategias. [No se trata de] desacreditar, de descalificar las grandes teorías, pero opino que estamos obligados a torcer el palo en el otro sentido: tenemos tal costumbre de respetar a Maquiavelo más que a los cuchicheos que me he visto obligado a poner el acento en el otro sentido.

EL TRABAJO HISTÓRICO DE LOS JURISTAS EN EL PROCESO DE CONSTRUCCIÓN DEL ESTADO

Vuelvo a mi propósito. Tenemos, por consiguiente, principios de reproducción opuestos, agentes sociales cuyos intereses están más o menos ligados a uno u otro principio de reproducción. A su vez, estos agentes están atrapados en juegos muy complejos –el juego jurídico, el juego dinástico, etc.–, donde los intereses colectivos de la nobleza de toga o de los nobles de espada se especifican, se dividen, se fragmentan; y cada uno maniobra dentro de pequeños juegos muy complejos, con sus ventajas y sus instrumentos. Los juristas, a mi parecer, son los motores de lo universal, de la universalización. Tienen en sus manos el derecho, es decir, el discurso de pretensión universal, y la capacidad particular, que es su capacidad profesional, de justificar, de dar la razón, de dar razones, de producir razones, por tanto, de llevar las cosas que están en el orden de los hechos –«es así», «esto no es posible», «es intolerable», etc.– al orden de la razón por medio de dos vías: por la invocación de principios jurídicos universales –no hay Estado sin Constitución, por ejemplo– y por el recurso a la historia. Los juristas fueron los primeros historiadores del derecho constitucional, los primeros en tratar de encontrar los precedentes, en expoliar los archivos. [Es interesante anotar] que los más comprometidos en las batallas para saber si los miembros del Parlamento podían vestir de rojo, los más comprometidos en estos microcombates, realizaron trabajos inauditos de historiadores: expoliaron los archivos para saber si, en el primer tribunal de justicia del rey en el siglo XIII, el monarca había entrado precedido por alguien o no, si había colocado en la primera fila a los pares, etc. Este

trabajo de historiador formaba parte de la construcción del Estado. Lo que quiero decir es que todos ellos, por sus características, por su posición, por luchar en favor de sus intereses, tuvieron por fuerza que acercarse a lo universal. Era su propiedad, no podían contentarse con decir: «Es así.» Incluso cuando servían al rey y al absolutismo, daban razones a lo que podía afirmarse de manera arbitraria, eran los que daban razones, con más razón cuando querían que sus propios intereses avanzasen.

He aquí pues el esquema y el principio mismo de mi forma de leer los documentos, de leer a los historiadores, pero, por razones que ignoro, esas cosas no se dicen. Les ofrezco los resultados de mi investigación, de mi trabajo, de lo que he leído, y he tratado de transmitirles la filosofía de la historia, si hay una, que orienta mi lectura; podría explicarles esto de modo un poco didáctico: las oposiciones entre estructura e historia, entre agente individual y agente colectivo, racionalidad individual y racionalidad colectiva, todas estas oposiciones que atiborran nuestra cabeza no tienen ningún sentido... Creo que no hay acción tan anecdótica que no tenga un sentido en un sistema de acción compleja. Aquí está el sentido de este excurso.

Tenemos, pues, dos modos de reproducción conflictivos. Y el rey, como demostré en mi esquema la última vez, es un tercero: en cierto modo, está por encima de esta oposición entre los vitalicios y los herederos. Incluso puede servirse de su antagonismo para reinar, dividir para reinar. Quiero decir que puede servirse de la competencia de los vitalicios para desacreditar la autoridad de los hermanos o de los primos; y, a la inversa, puede poner en su sitio a los vitalicios recordándoles su rango según la sangre. Para comprender del todo el ejercicio de la acción real, hay que saber, como mostré el año pasado, que la primera época de la construcción del Estado es un proceso de acumulación de diferentes especies de capital en las manos del rey. Dicho de otro modo, es una persona que posee el poder de administrar este capital, es decir, en esencia, de redistribuirlo. Esto se ha dicho cien veces, sobre todo por parte de los antropólogos que han estudiado la génesis del Estado: por ejemplo, en las sociedades africanas, la primera forma de acumulación de poder legítimo aparece en asociación con la redistribución. Todavía queda analizar lo que se entiende por «redistribución». Los historiadores han insistido mucho, en el caso de la realeza francesa o inglesa, en la redistribución material, es decir, en el

hecho de que el rey, a medida que el Estado se va constituyendo, se halla en situación de redistribuir los productos del sistema de fiscalidad, según las vías que él mismo determina. El dinero acumulado por medio de los impuestos se redistribuye entre categorías bien determinadas por súbditos: en forma de salario para los militares, de remuneración para los funcionarios, los propietarios de talleres, los administradores, la gente de la justicia, etc.

Los historiadores han insistido en el hecho de que la génesis del Estado es indisociable de la génesis de un grupo de personas que son partidarios del Estado y cuya existencia está ligada al Estado. Habría que desarrollar este punto para comprender las conductas de los agentes, para comprender por qué hoy ciertas personas orientan su voto en tal o tal sentido en relación con lo que se llamaría, por ejemplo, sus «convicciones religiosas». ¿Cómo explicar el vínculo entre las convicciones religiosas y ciertas posturas políticas? Muy a menudo vemos una conexión directa, simple: ser católico significa votar a la derecha. Tal vez esto era verdad en una determinada época, pero la relación es mucho más compleja. Para comprender por qué una determinada afiliación religiosa conduce a una determinada postura política, hay que comprender lo que está ligado a la existencia de la Iglesia: hay que preguntarse, por ejemplo, a quiénes les cambiaría la vida si desapareciera la Iglesia. Piensen en los vendedores de cirios que pueden no ser católicos... No sigo.

Sucede lo mismo con el Estado. ¿Quién tiene interés en los servicios públicos? Si se hiciera un cuestionario sobre el civismo cotidiano y se formularan preguntas para saber quién permite o no permite que su perro ensucie las aceras, quién tira o no tira objetos de plástico, etc., podríamos preguntarnos cuáles son los principios que pueden diferenciar a las personas, y eso no es sencillo. Yo, por mi parte, tiendo a interrogarme sobre cosas del mismo tipo que las que implícitamente recordé con productor de cirios: ¿quiénes son partidarios del orden público? ¿Tienen salarios públicos? ¿Han hecho la escuela pública? Habría que buscar por ese lado. Son las cosas que se deben incluir en la noción de «interés». La gente se dividirá de manera anárquica en apariencia. La hipótesis del sociólogo es que, bajo esta anarquía aparente, hay necesidad: las personas no están locas, no hacen cualquier cosa, tienen «intereses». No hablo de intereses a la manera de Bentham, no son simples intereses materiales o económicos, son

intereses muy complejos, de pertenencia: *inter esse*, que quiere decir «pertenecer», «ser de». ¿A quién pertenece cuando se trata de público? ¿Quién se siente afectado cuando se suprime una cadena de televisión pública? Es probable que esto no sea del todo independiente del estatuto de funcionario. Los historiadores tienen razón al [vincular] el Estado a los sueldos, a los salarios, etc. Pero detrás de todo esto está la aparición de un cuerpo más o menos numeroso de personas que son partidarios del Estado. Por consiguiente, estudiar la dimensión material de la construcción del Estado ya es estudiar algo más; a través del hecho de recibir un salario se instaura una forma de pertenencia, de dependencia, que no puede comprenderse como servilismo. Se dice: «Los funcionarios se contentan con obedecer»; de hecho, eso no es servilismo, son intereses profundos que están por debajo de la conciencia, y que se revelan sólo en los períodos críticos. El vendedor de cirios descubriría sus intereses sólo si la Iglesia desapareciera de verdad. En otras palabras, hay formas de afiliación, de pertenencia, de vinculación, que hay que captar. Y un salario es una forma de dependencia, un vínculo que se podría llamar moral.

Les remito al artículo de Denis Crouzet para que vean la diferencia en relación con lo que acabo de contarles: «La crisis de la aristocracia en Francia en el siglo XVI».[1] En este artículo, Denis Crouzet adopta la visión materialista más común: muestra cómo las luchas que rodean el poder son luchas de influencia que tienen como finalidad la ocupación de las posiciones principales, es decir, las posiciones propias que proporcionan ventajas financieras. Crouzet dice muy directamente que, si la citada lucha es tan intensa, es porque, para perpetuar su tren de vida, es decir su estatus, las personas nobles necesitan dinero. A partir de las luchas en torno a la redistribución, se puede comprender lo que pasa. Propone ejemplos: la adhesión del duque de Nevers a Enrique II, la adhesión del duque de Guisa a Enrique IV a cambio de doce millones de libras destinadas a satisfacer sus deudas, etc. He aquí casos donde se ve bien que el poder de Estado se ejerce en esencia a través de la distribución de recursos. Dicho esto, y es en eso en lo que quería insistir, la dependencia con respecto al poder estatal sobrepasa con mucho la dependencia material... Ése es el primer punto.

Segundo punto: el Estado, al redistribuir recursos materiales, produce un efecto simbólico. Es algo muy simple, que se ve muy bien en las sociedades precapitalistas donde las formas primitivas de acumulación se fundan

precisamente en la redistribución. Hoy en día sabemos que cosas que parecerían un despilfarro –redistribuir mantas o ñame– son, de hecho, una forma de acumulación. La alquimia simbólica consiste justamente en la redistribución: recibo dinero y, devolviéndolo, lo transformo en donación creadora de reconocimiento, pudiendo interpretar la palabra «reconocimiento» en los dos sentidos del término, en el sentido de gratitud y en el sentido de reconocimiento de legitimidad. La lógica de la centralización conduce así a través de la redistribución a una nueva forma de acumulación: una acumulación de capital simbólico, de legitimidad. Este trabajo de redistribución alquímica se observa con claridad en lo que constituye el privilegio real por excelencia, a saber, el poder de nombramiento.

He insistido mucho en los primeros análisis que presenté aquí[1] en la necesidad de asombrarse delante de cosas tan comunes como: «Ha sido nombrado profesor.» El nombramiento es, en realidad, uno de los actos que suponen la concentración de un capital simbólico y la capacidad de distribuirlo según determinadas vías. Hay una frase de [William Blackstone][2] que dice: «El rey es la fuente de los honores.» Esta imagen del rey como fuente de todos los beneficios, y en particular los beneficios simbólicos, es decir, de los beneficios que se podrían llamar de identidad, [se encuentra cuando el rey decide sobre quién es] noble o [quién no es] noble, [sobre quién es] canciller o [quién no es] canciller. El poder de nombramiento es un poder de creación social: hace que el candidato exista conforme al nombramiento. Es un poder casi mágico. La redistribución material que los historiadores describen con razón adquiere así el doble efecto social de lealtad –que traté de recordar antes– y de reconocimiento. En otras palabras, la redistribución produce legitimidad.[3] Dicho esto, se trata de un proceso muy ambiguo. Es un proceso de acumulación donde el capital va al capital en la medida en que, incluso cuando se redistribuye, el rey no deja de acumular. La redistribución incluso es una de las formas por excelencia de la acumulación por la transmutación del capital económico en capital simbólico. Pero tal clase de acumulación se cumple en provecho de una persona: es una especie de «patrimonialización», en el sentido de Weber, de un bien público. El rey se sirve de recursos públicos acumulados por el Estado en forma de impuestos, en forma de títulos, en forma de privilegios, y se sirve para sí mismo.

DIFERENCIACIÓN DEL PODER Y CORRUPCIÓN ESTRUCTURAL: UN MODELO ECONÓMICO

El proceso de construcción del Estado –es un aspecto que desarrollaré en la próxima ocasión– se acompaña de una diferenciación del cuerpo de dirigentes. Por la lógica de la delegación, el rey se ve empujado a entregar una parte del poder que ostenta a otros que pueden ser miembros de su linaje, personas competentes (juristas, funcionarios, etc.). Se crean, por tanto, cadenas de dependencia y, en cada eslabón de la cadena, se la posibilidad de un desvío. O sea, lo que el rey hace para sí mismo puede hacerlo cada uno de sus mandatarios para sí mismo. Del mismo modo que el rey puede desviar [el proceso] en su provecho por la donación de capital simbólico que saca de la redistribución, el intendente de Nancy puede servirse de la autoridad que ha recibido del rey para acumular un poder y un prestigio, en particular los privilegios, que podrá eventualmente volver contra el rey. Hay, por tanto, que imaginar el proceso de desarrollo del Estado como un proceso de escisión: existe un individuo y, a continuación, [el poder] se corta, se divide; hay cada vez más agentes poseedores de parcelas de poder, que están interconectados, que suelen estar jerarquizados por procesos de delegación. Analizaré la semana próxima el proceso de delegación de firma que es una de las cosas más interesantes desde el punto de vista histórico –el que firma, el que refrenda, el que ha sido refrendado, etc.–. Así pues, este proceso de delegación se acompaña de un tipo de desmultiplicación del poder y hace surgir la potencialidad del desvío de poder en cada articulación del poder. Así, la corrupción, que fue objeto de numerosos trabajos, en particular a propósito de los grandes imperios, de China, etc., [se inscribe] de algún modo en la estructura misma: la potencialidad de la corrupción es simplemente lo que hace el rey, pero reproducido a escala inferior; es el desvío, en provecho de la persona, de los beneficios proporcionados por una autoridad de la que la persona es depositaria y que recibió de una delegación.

Podemos concebir el modelo de manera simple [para explicar] la potencialidad del desvío, es decir, de la deducción directa. En realidad, un rey todopoderoso y de verdad absoluto debería ser capaz de controlar todo el proceso de concentración y todo proceso de redistribución. No debería permitir que se acumulase nada que no pasara por él, no debería dejar que

se redistribuyese nada que no fuera redistribuido por él; en tal caso, no habría pérdida de poder. Todo el capital económico, por ejemplo, se transmutaría en capital simbólico en favor del rey. De hecho, hay escapes en el circuito: en cada nudo de la malla de esta compleja red que constituye el Estado, los personajes en sus puestos pueden hacer recogidas directas, es decir, conseguir provechos directos que no se remontan hasta el rey, y pueden también hacer el desvío simbólico de estas recogidas redistribuyéndolas directamente a la escala provincial, etc. Uno de los problemas que se plantean en todos los imperios y en todos los sistemas [políticos] es el de la relación entre el jefe de provincia y la provincia. Por ejemplo, todavía hoy, en la Iglesia, no debe nombrarse un obispo para la diócesis de donde es originario, ni para las diócesis vecinas; es una regla que se encuentra en muchos regímenes o imperios: se insiste mucho en el corte, porque se supone que la existencia de un vínculo directo puede conducir a la recogida directa y a la redistribución directa, por tanto, al cortocircuito. Y este cortocircuito es la corrupción.

La concentración estatal, que le da al rey un poder sobre todos los demás agentes que participan en la dominación, tiene límites. En la misma medida en que, para concentrar del capital, el rey necesita auxiliares, se sitúa en una lógica de compromiso. Para terminar con este punto, diré dos palabras a propósito del problema de los intermediarios, que ha sido estudiado muy bien por los economistas a partir de modelos, sobre todo dos economistas cuyos nombres les doy; no tengo la referencia por una sencilla razón, se trata de textos que he recibido y que todavía no están publicados: Jean-Jacques Laffont, que es profesor de economía en Toulouse y en la Escuela de Altos Estudios [en ciencias sociales], y ha escrito un artículo sobre «Los juegos ocultos en las jerarquías»,[1] y Jean Tirole, que analiza la lógica de favoritismo[1] que, mal que bien, he tratado de describir. Voy a presentarles en dos palabras su modelo y la próxima vez volveré a la realidad histórica. Los economistas, a diferencia de los etnógrafos que describen sin analizar mucho, tienen esta virtud, pero elaboran con demasiada frecuencia modelos sin conocer la realidad. Creo que la construcción de modelos históricos realistas supone un espíritu de modelización capaz de subordinarse a la complejidad de los hechos históricos, con el peligro evidente de decepcionar a ambos: al modelizador puro y a los historiógrafos resueltos.

Su modelo es muy interesante porque parten de una teoría llamada teoría

de los contratos –no la detallo porque me arrastraría por regresión al infinito–. Distinguen tres niveles en toda interacción, correspondientes a tres categorías de agentes: por un lado, el que llaman el «principal» –por ejemplo, el empresario que tiene capital y que quiere conseguir trabajo– y, en el otro extremo, los trabajadores individuales; y, entre ambos, está el supervisor, el capataz, el intermediario. Su modelo es muy interesante porque muestran que el principal, que puede ser el rey en este caso particular, debe recoger dinero –recaudar impuestos– o bien obtener la obediencia –alistar soldados–, por ejemplo. No puede asegurar por sí mismo la supervisión, es demasiado costoso. Se ve, pues, obligado a encargársela a capataces, a intendentes, a mandatarios. El mandatario adquiere entonces una posición muy fuerte –la teoría de los contratos piensa siempre en términos de información– porque hay toda una parte de la información que el principal sólo puede obtener a través de él. [Imaginemos] a tres obreros, dos que no hacen nada y uno que trabaja y al que el rey querría recompensar: si el rey quiere saber, sólo el supervisor puede decir quién trabaja y quién no trabaja; así pues, [el supervisor] tiene una información que [el rey] no tiene. Pero el supervisor tiene la posibilidad de no proporcionarla y de hacer alianzas con los obreros diciéndoles: «No diré quién trabaja y quién no trabaja, mientras me deis dinero.»

El intermediario puede, por tanto, sacar provecho de la posesión de este recurso raro que es la información. Mientras que el principal sólo ve el resultado del trabajo de los trabajadores, la cifra global, el supervisor, él sí, sabe quién ha trabajado bien y si el resultado depende de la suerte o de otro elemento. Por consiguiente, el supervisor está en una posición muy fuerte, al contrario de lo que aparenta: se podría pensar que está aprisionado entre dos fuerzas, pero, en realidad, está en una posición estratégica, ya que puede amenazar a los trabajadores con decir la verdad o escondérsela al principal. Y si el rey debe contrarrestar las tendencias inherentes al provecho inherente a la posición de capataz, de supervisor, debe inventar acicates más fuertes que los beneficios que el capataz puede sacar del doble juego con sus dos interlocutores. Debe entonces articular sistemas de recompensas para [asegurarse] a los intermediarios. Pero, para esto, debe hacerles concesiones. Lo que no dice el modelo de los economistas es que, en determinado nivel de concesión, los intermediarios pueden [desempeñar el papel del] principal: para conseguir que el intermediario haga lo que tiene

que hacer, por ejemplo controlar [o] ejercer la justicia, hay que contar con esta potencialidad de disidencia fundada en la capacidad de utilizar las posibilidades estratégicas proporcionadas por una posición inestable, ambigua; y para contrarrestar esta potencialidad de disidencia, debe hacer concesiones que pueden poner en tela de juicio su propio poder de delegación. Si piensan ustedes en el caso del rey [de Francia] y del Parlamento, este último está exactamente en esa posición, [...] con agentes que tiran de un lado y del otro: «Somos como el Parlamento inglés, representamos al pueblo» o bien: «Estamos del lado del rey.»

Cierto, el modelo es demasiado simple, habría que complicarlo, pero [muestra] esta contradicción que querría elaborar, porque es ahí, me parece, donde está la dinámica [de surgimiento del Estado], incluida la Revolución Francesa, y posiblemente más. Todo el proceso de la evolución del Estado está inscrito en esta contradicción; la corrupción es estructural, tanto más cuanto que los vitalicios tienen familias y sólo sueñan con convertirse en dinásticos: sea aliándose con la nobleza de sangre, sea obteniendo la venalidad de los oficios o su transmisión. Los vitalicios tienen intereses de reproducción que los llevan a explotar las potencialidades que les ofrece su posición estructural en la red de delegaciones: la corrupción es pues inherente. ¿Cómo encontrar estímulos estatales capaces de contrarrestar esta propensión a la corrupción? ¿Instaurando controles dentro de las redes? Porque corruptores y corruptos potenciales [se controlan entre ellos]. Pero la lógica centralista que describen los economistas es muy peligrosa y el rey está en esta contradicción: él no puede conceder sin engendrar un poder capaz de destruirle. Se observa, por ejemplo, un proceso de avance y de retroceso –la historia de las relaciones con el Parlamento es muy divertida en este tema: el rey lo cede un poco demasiado para obtener la fidelidad, la lealtad en circunstancias difíciles, cuando es débil, cuando es joven, en caso de regencia. Por supuesto, las relaciones fluctúan; las estructuras de la relación varían según la fuerza particular del rey: su edad, su autoridad, sus victorias, etc.

Estoy algo disgustado porque querría tratar de modelizar la realidad histórica sin mutilarla demasiado, es decir, contando al mismo tiempo la historia, y es muy complicado, pero... trataré de hacerlo mejor la próxima vez.

CLASE DEL 7 DE NOVIEMBRE DE 1991

Preámbulo: las dificultades de la comunicación en ciencias sociales. – El ejemplo de la corrupción institucionalizada en China (1): el poder ambiguo de los subburócratas. – El ejemplo de la corrupción institucionalizada en China (2): los «puros». – El ejemplo de la corrupción institucionalizada en China (3): doble juego y doble «yo». – La génesis del espacio burocrático y la invención de lo público.

PREÁMBULO: LAS DIFICULTADES DE LA COMUNICACIÓN EN CIENCIAS SOCIALES

[Antes de comenzar, voy a intentar responder a dos cuestiones], la primera sobre el espacio social y la segunda sobre una observación que hice de pasada a propósito del marxismo y las relaciones entre ideología e infraestructura.

Primero algo previo: estas cuestiones me hacen recordar una vez más que estoy tratando con un público «a varias velocidades», como se dice hoy, y ésta es una de las razones que hace la tarea de enseñar en esta institución particularmente difícil... Tenemos, codo con codo, personas que siguieron mis cursos desde el principio, es decir, desde hace casi diez años, que [...] entienden lo que presuponen mis explicaciones, y otros que, como se dice, «desembarcan» ahora, lo que no es un reproche sino un hecho con el que tengo que contar. Entre los asistentes también se dan grados muy desiguales de formación en sociología y algunos pueden pensar que lo que digo de manera perentoria es una tesis improvisada cuando, en realidad, se apoya en el trabajo, los análisis, etc. Decía el otro día a propósito de los problemas de la comunicación entre las ciencias sociales y el mundo social [que] lo más difícil de comunicar son las problemáticas: los oyentes de un sociólogo que habla en la televisión, cuando esto sucede, interpretan las declaraciones que oyen con arreglo a una problemática a menudo implícita, que casi siempre es política; por lo tanto, reducen el análisis a tesis, es decir, a ataque o a

defensa. Creo que no es tanto el caso aquí, pero, probablemente, algo de eso hay.

Digo todo esto para explicar por qué –no soy el único– todos mis colegas de esta institución consideran extremadamente difícil la experiencia de la enseñanza aquí, cuando la inmensa mayoría de ellos han enseñado muchas veces en numerosas instituciones. Me parece que una de las razones de esta dificultad extrema procede del hecho de no poder reintroducir en cualquier momento todos los presupuestos necesariamente incluidos en un discurso, como se puede hacer cuando se escribe, por ejemplo. Por esta razón, hacemos digresiones, paréntesis sin cesar, etc.; tenemos un sentimiento de insatisfacción constante, es decir, nunca puedo decir tan rápido y tan bien como querría lo que había previsto decir y, sin embargo, aun así tampoco digo tan completa y necesariamente lo que habría que decir para que lo que se había previsto decir sea completamente inteligible. Es un sentimiento muy penoso. Lo digo porque es también una manera de ayudarles a ayudarme a transmitir y también porque [...] hace que me sienta mejor...

Las mencionadas preguntas me han llevado a pensar en esto porque, evidentemente, se refieren a algo muy fundamental: las relaciones entre campo y espacio. Dediqué un curso de un año o dos, creo, a la noción de campo,[1] con la esperanza además de llegar a publicarlo. (Es otra de las contradicciones de estas instituciones: acumulamos cosas que no tenemos tiempo de publicar porque ya hay que preparar un curso para el año siguiente.) He desarrollado ampliamente [este punto] y no puedo repetir en unas pocas frases los fundamentos mismos de la noción de campo. Aquí tomo el campo burocrático como si fuera algo conocido, en particular lo que concierne a las relaciones entre campo y espacio: son dos términos que empleo de manera alternada y que son equivalentes en ciertos casos y en otros no. Así es que voy a hacer algo que no debería: [estoy a punto de publicar] con uno de mis estudiantes, que está en los Estados Unidos, un libro nacido de preguntas.[1] Fui a la Universidad de Chicago y los estudiantes norteamericanos, que están formados en condiciones diferentes a los estudiantes franceses, y que son mucho más técnicos, mucho más incómodos, mucho más rigurosos, me recibieron con ciento veinte preguntas surgidas de una lectura que habían realizado muy seriamente entre varios, si no del conjunto de mi obra, por lo menos de todo lo que estaba disponible en inglés, y respondí oralmente a estas ciento veinte

preguntas; esto me llevó mucho tiempo, las preguntas se transcribieron, se adaptaron, etc., y este trabajo será publicado en fecha próxima por Éditions du Seuil con el título de *Réponses*.

Si me permito citárselo no es por hacer publicidad de mis libros; es una manera de proporcionarles a ustedes instrumentos cómodos, ya que en el libro se abordan todas estas preguntas. Trato de responder en él a todas las objeciones [que son numerosas] porque aquellos estudiantes hicieron un trabajo considerable: revisaron todos los informes críticos de mis trabajos en todas las lenguas, etc. Hicieron una especie de totalización –lo que es horroroso para el receptor– de todas las objeciones que se me han hecho en todos los países. Es probable que sus objeciones estén incluidas en esta lista. Por otra parte, en esta ocasión llevé a cabo revisiones muy densas, creo, y simples sobre la noción de campo, la noción de habitus, la noción de capital, de las relaciones entre las diferentes especies de capital, etc. Tendría que volver a empezar cada año por asegurar la transición, por lo tanto, prefiero remitir a este libro.

La segunda cuestión que se me ha planteado sobre el problema del marxismo es más complicada, porque [...], en general, [lo cito sólo de pasada] no acabo mis frases y digo: «Sigan mi mirada...», dejando sobrentender que he hablado demasiado sobre algo, porque sé que he hablado demasiado sobre algo, teniendo en cuenta las condiciones de recepción y las condiciones de transmisión. Si [dijera] todo lo que [quiero] decir, necesitaría un año de curso; al mismo tiempo, me parece importante hacer breves alusiones de pasada, porque, en mi opinión, una de las virtudes de la enseñanza oral es que permite decir muy rápido cosas que al escribir nos vemos obligados a desarrollar por extenso. Así pues, dije de pasada: «Atención, el marxismo que parece hablar de estos problemas es en realidad un obstáculo para la construcción de estos problemas.» Era muy poco. La prueba es que se me pregunta: «Pero no abordó el marxismo el problema que usted cita de las relaciones entre la infraestructura y la superestructura, entre la realidad social y las representaciones dichas ideológicas, etc., por ejemplo, las relaciones entre el derecho, la filosofía y el arte, tres instancias que Marx menciona ritualmente siempre que habla de ideología?» Por supuesto, se han abordado estos problemas, y me preguntan: «¿No se han resuelto? ¿La noción de dialéctica...?» Más aún, voy a decir las cosas de manera un poco perentoria y abrupta: creo que no.

Pienso que la palabra dialéctica es un taparrabos teórico, que, a menudo, como decía Spinoza, es un asilo de la ignorancia, y que no se resuelve un problema sólo por haberle puesto nombre –aunque, desde luego, haya mucho mérito en nombrarlo–. Es, más o menos, lo que quería decir el otro día al mencionarlo deprisa, y me adentré en el análisis de detalles, lo que era una manera práctica de responder a un problema que la tradición marxista no resuelve.

Vuelvo pues a otro problema que se me plantea constantemente. Voy a hablarles la semana próxima de un libro titulado *The Lit de Justice of the Kings of France* –ya me referí a él el otro día–. Si hubiera leído este libro hace cinco años, no habría comprendido nada o habría dicho: «Son relatos anecdóticos sobre las relaciones entre el rey y el Parlamento.» Por virtud erudita, lo habría leído hasta el final, cuando hoy creo que podría hablar del libro largo y tendido. ¿Acaso lo que voy a decirles de ello va a transmitirles lo que hace que yo pueda decirles lo que voy decirles sobre eso? Es un verdadero problema. No voy a hacer de gran iniciado que tiene dificultades para transmitir su saber a los [profanos], pero es verdad que el problema es muy difícil, que haría falta mucho tiempo, y no es seguro que el público que ustedes constituyen tuviera la paciencia necesaria para oírlo. En un seminario de investigación, se puede ir mucho más despacio, hay tiempo para repetir tal o cual página... A menudo me veo obligado a pedirles que crean en mi palabra. Cuando les digo que algo es importante, por ejemplo, o cuando les pido que crean en mi palabra, me resulta bochornoso: querría tener tiempo para explicar las razones en cada ocasión.

Ya está. No he respondido a ninguna de las dos cuestiones, pero he tratado de explicar por qué no podía hacerlo, lo que no debe desanimarles para formularme preguntas porque puede que pueda responder...

EL EJEMPLO DE LA CORRUPCIÓN INSTITUCIONALIZADA EN CHINA (1): EL PODER AMBIGUO DE LOS SUBBURÓCRATAS

Vuelvo a lo que decía la última vez. Por recapitular: había insistido en el hecho de que el proceso de concentración descrito el año pasado servía de fundamento a un proceso muy complejo de redistribución, y había sugerido muy simplemente que la concentración de los recursos en las manos de uno

solo, encarnado por el rey, podía autorizar un proceso de redistribución totalmente controlado por uno único. Este ideal se realiza –por fin, según los trabajos antropológicos en todo caso– en muchas sociedades arcaicas, con los sistemas de *potlatch* por ejemplo: hay sociedades en las cuales la redistribución puede ser casi controlada por uno solo, que puede así recoger la totalidad de los beneficios simbólicos asegurados por la transmutación de los recursos en capital simbólico que asegura la redistribución. Pero yo mostraba que, a medida que los sistemas políticos se diferenciaban, la redistribución ya no era controlada por uno solo: hay en cierto modo algunos escapes en los circuitos de redistribución, cada uno de estos escapes representa un pequeño lugar de transformación de capital económico en capital simbólico, o de capital jurídico o de capital burocrático en capital simbólico, recogido a su paso por el poseedor de una autoridad delegada. Esta serie de escapes es, a mi juicio, una de las cosas que se lamenta cuando se habla de burocracia.

Los escapes en el circuito de redistribución son muy significativos en ciertos sistemas y, [sobre este aspecto,] me gustaría resumirles rápidamente un artículo sobre la burocracia en China y sobre la corrupción que me parece ejemplar. Ha habido muchísima literatura histórica sobre la corrupción en casi todos los sistemas políticos, pero ése me parece muy interesante, quizá porque el caso chino es ejemplar, pero tal vez también porque el sinólogo es ejemplar. (Se trata de un problema muy importante cuando se leen trabajos: tendemos a imputar la singularidad de una descripción a la singularidad del país, pero también puede ser debida a la singularidad del analista. Puede tratarse de un analista más lúcido y más sagaz, que ve mejor las cosas, que por ello desmonta mejor los mecanismos, y que por ello es particularmente interesante, porque se puede luego repreguntar por realidades mal vistas y mal dichas, se puede repreguntarles más a fondo a partir de otro punto de vista, más lúcido.) Este artículo es de PierreÉtienne Will, que acaba de ser elegido en el Collège de France.[1]

Dicho artículo ilustra el modelo de la corrupción estructural fabricado por los economistas que les había descrito la última vez, este modelo según el cual el ejecutante de las órdenes puede servirse de esta posición de intermediario para lograr provecho en ambos sentidos. Uno de los temas centrales del artículo es el conflicto que se encuentra enseguida entre los intereses de la familia y los intereses del Estado. ¿Cómo se pueden conciliar

los imperativos del servicio al Estado y los imperativos del servicio a la familia? Will muestra cómo todo un conjunto de teóricos chinos, inspirándose en Confucio pero oponiéndose a él, han tratado de construir la idea de una lealtad con respecto al Estado irreductible a la lealtad con respecto a la familia. La tradición confucianista plantea problema para los inventores de un orden público en la medida en que recomienda la lealtad a la familia, en particular la lealtad filial, y hace de la lealtad filial el modelo de toda clase de lealtad y, al mismo tiempo, la lealtad prioritaria. Los teóricos debían pues contar con una autoridad que ponía obstáculos a esta constitución: todo un conjunto de pensadores a los que [P.-É. Will] llama «legalistas», todo un conjunto de hombres de Estado en los Estados guerreros en el siglo IV antes de nuestra era trató de contrarrestar la invocación de esta piedad filial como instrumento de justificación de la corrupción; y han tratado de inventar un discurso que da prioridad a la obediencia al emperador en relación con la obediencia a los deberes familiares. En general, como es evidente, propusieron una solución de compromiso entre ambos, que se retraduce en normas reglamentarias, por ejemplo, en lo que se llama la «ley de evitación» –la ley que mencioné la última vez por la que se prohíbe nombrar a un funcionario en su lugar de origen para evitar la corrupción.

Se observa entonces que, curiosamente, esta ley destinada a evitar la corrupción la favorece, en la medida en que se está mucho mejor colocado para explotar a la población cuando no son los propios congéneres –los trucos de la razón doméstica son innumerables–. En la China imperial, existen funcionarios relativamente mal pagados, en pequeño número en la cumbre, los que pasan por el sistema de los concursos mandarines, y luego muchos pequeños funcionarios inferiores que viven de lo que recaudan en sus puestos. Will, describiendo esta estructura, habla de «corrupción institucionalizada», ya que todo el mundo sabe que los funcionarios inferiores sólo pueden vivir de estas recaudaciones ilícitas.

Citaré más adelante un artículo sobre la burocracia inglesa que muestra que –es algo que yo ignoraba, ha sido mi amigo Eric Hobsbawm quien me lo ha señalado–, en la burocracia inglesa, hasta mediados del siglo XIX, se admitía que los altos funcionarios consiguieran sus recursos –recursos privados– de sus circunscripciones.[1] El sistema de burocracia pública, donde los funcionarios son asalariados, es pues una invención muy reciente

y relativamente circunscrita. Mientras que la tradición inglesa instauró el nombramiento público por el Estado mucho antes que Francia, instauró mucho más tarde la remuneración por el Estado de los funcionarios, en lugar de la recaudación directa.

[Por volver a] China, tenemos un sistema de recaudación directa, un «flujo de fondos ilícitos que irriga todo el sistema de abajo arriba». Esta extorsión legal está destinada a pagar los gastos personales y profesionales de los funcionarios y, además, los salarios de las subburocracias que estos funcionarios deben mantener a fin de poder ejercer sus tareas. Para describir esta corrupción institucionalizada, [P.-É. Will] habla de «irregularidades regulares». Luego, después de haber descrito la lógica global del sistema, llega a lo que llamo una descripción de la estructura de la burocracia: demuestra que los funcionarios centrales están completamente separados de sus raíces regionales a causa de la ley de evitación; luego, hay unos colaboradores privados de estos funcionarios, a los que mantienen en parte, y que, en cierto modo, están sometidos por lealtad hacia sus señores; y, por último –y esto es lo esencial–, una «subburocracia», como la llama, que se recluta en la sociedad de las provincias, que forma parte de la sociedad provincial, que es estable en sus puestos, ya que esta estabilidad le permite constituir redes, y que no está sujeta por la lealtad hacia el Estado ni por la lealtad hacia un señor como los colaboradores privados. Estos subfuncionarios, estos subburócratas, tienen como fin extraer la mayor cantidad de dinero posible en el menor tiempo posible. El problema que se plantea entonces es saber cómo hacerlo; y es aquí donde se reencuentra el modelo de los economistas: pueden hacerlo porque están evidentemente en posición de inferioridad en relación con los funcionarios centrales, que están obligados a controlarlos y dirigirlos, pero están en posición de superioridad efectiva, ya que la permanencia en el puesto les proporciona primero las redes que mencioné, más una familiaridad con el terreno que les permite bloquear las órdenes que vienen de arriba y la información que viene de abajo. Esta especie de posición de *gatekeeper*, de guardián, que les permite interceptar lo que les conviene, no dejar pasar lo que les interesa, los pone en posición de chantaje permanente con respecto a los dirigentes centrales.

Este modelo, que parece muy lejano, se aplica ampliamente en la sociedad francesa de hoy. Les remito al n.o 81-82, que ya he citado varias

veces, de la revista *Actes de la recherche en sciences sociales* que se refería a la política inmobiliaria y los problemas de economía de la producción de casas, de la venta de casas con todos los problemas de licencia de obras, etc.: ahí encontramos fenómenos perfectamente análogos, y les reenvío al último [artículo] que escribí en ese número titulado «Droit et passe-droit»,[1] donde intento mostrar, según la misma lógica, que suele olvidarse que el poseedor de un derecho puede sacar beneficios de ejecutar ese derecho de una manera ultracorrecta, o suspenderlo y acordar un privilegio.

Pero vuelvo a China. El funcionario inferior tiene, por tanto, una posición estructural: la posición de intermediario es muy general, según creo. Por eso el modelo de los economistas, siendo un poco rígido, es muy excitante. Se puede reflexionar sobre un modelo de beneficios estructurales asociados al hecho de estar entre los dos, como la pequeña burguesía entre la gran burguesía y las clases populares, etc. Hay algunos inconvenientes estructurales por estar entre los dos; hay propiedades estructurales, personas que son «ni... ni...» o «y... y...», que tienen un gran número de propiedades que no están vinculadas a sus condiciones –su condición de trabajo, su salario, etc.–, sino que están vinculadas al hecho de ser [uno] entre dos... Hablo con frecuencia de topología social: éste es un caso típico donde se ve que hay un aspecto topológico del análisis sociológico, personas que son ni uno ni otro, [que son] neutros –en latín *neuter*–, que están entre los dos, que no son «ni... ni...». Tienen propiedades comunes y, en el análisis, podemos servirnos de este modelo para comprender multitud de cosas sobre la posición de intermediarios.[2]

Vuelvo a China una vez más: el poder de estos intermediarios procede, por una parte, del hecho de poder venderle al superior un elemento de información vital que guardan. Recordarán ustedes el modelo que consistía en decir: el principal no sabe quién trabaja y quién no hace nada; el intermediario puede rechazar o aceptar decirlo. Los intermediarios pueden, por tanto, desviar una parte del poder controlando la información que poseen y, por otra parte, pueden ejercer un poder bloqueando el acceso al señor, al principal. Es el caso típico de lo que en inglés se llama el *access fees*, los derechos de acceso: pago para conseguir una entrevista, pago para tener una conversación. *Mutatis mutandis*, los secretarios se encuentran a menudo en esta posición de intermediario. (Esto es para los sociólogos y para los que no lo conocen: se sabe muy bien que, para tener una entrevista,

vale más dirigirse a la secretaria, vale más seducir a la secretaria que al jefe, porque ella puede encontrar un hueco en la agenda, puede presentar el asunto de tal manera [que su jefe] diga: «Sí, de acuerdo, es usted muy amable» en primer lugar, o al contrario, puede mandarle a paseo. He aquí un ejemplo de utilización de una posición estructural de intermediario. Los *access fees* pueden ser dinero, pero pueden ser sonrisas, todo tipo de cosas...)

EL EJEMPLO DE LA CORRUPCIÓN INSTITUCIONALIZADA EN CHINA (2): LOS «PUROS»

Resumo: los intermediarios están en situación de controlar la circulación de la información de abajo arriba y de arriba abajo, pero también la circulación de ventajas asociadas a la información (habría que desarrollarlo con análisis concretos). Una de las contribuciones interesantes del artículo de Pierre-Étienne Will sobre China está indicada de pasada, quizá incluso en nota: se trata del peligro que constituyen los «puros» en un sistema semejante. Curiosamente, la indignación ética no está distribuida al azar en el espacio social [...]. Los «puros» se sorprenden a menudo por no ser recompensados y por ser incluso castigados... Es algo que se va descubriendo poco a poco con la edad: sabemos que la justicia inmanente no es de este mundo... No sólo no se recompensa la virtud, sino que hay que considerarse afortunado si no se resulta castigado cuando se actúa bien, ¡creo que es una buena fórmula! En el sistema escolar actual, por ejemplo, quienes hacen lo que el sistema escolar dice oficialmente que hagan son aguafiestas y a menudo sancionados. La sociología, que debe comprender todo, debe comprender esto. Este caso es interesante porque estamos ante un fenómeno de corrupción estructural: Will habla de «corrupción institucionalizada», es decir de corrupción estructural oficialmente asumida por la institución. Por mi parte, hablo de «corrupción estructural»: se trata de una corrupción inevitable pero que no está necesariamente inscrita en la institución, que no está necesariamente reconocida.

(En la institución francesa, ustedes saben que hoy en día, en medio de la atmósfera de neoliberalismo, de culto al mercado, etc., es de buen tono en las altas esferas de la burocracia de Estado denunciar [...] las «rigideces

sindicales», por ejemplo las rigideces de los trabajadores pegados a los «derechos adquiridos» –«derechos adquiridos» es algo verdaderamente pequeñoburgués, es tonto [...]–. Pero olvidamos que los mismos que lo dicen son los poseedores de primas muy elevadas cuyo montante es muy difícil de saber. Yo lo he intentado: conseguimos averiguarlo porque unos denuncian las primas de otros, pero, a pesar de todo, es difícil. En todo caso jamás encontramos documentos y si se publica, les dicen: «No, esto no es verdad, son ustedes ingenuos, no es eso...» Ahí también hay una corrupción institucionalizada, un privilegio de Estado. Y esta corrupción institucionalizada es asunto de los denunciantes de la corrupción de los intermediarios. No digo esto por casualidad, porque el modelo que estoy describiendo reforzaría el discurso a la manera de Closets[1] –lo cito una vez porque es un hecho social, corresponde a quienes captan un tema que forma parte del clima social– en las reuniones de los ejecutivos que se preguntan, por ejemplo, cómo se podría hacer trabajar mejor a los trabajadores, y el tema se orquesta con toda la fuerza de los medios mediáticos y se convierte en una fuerza social efectiva con la cual se está obligado a contar. Es muy ingenuo apartar el libro de Closets con el pretexto de que es un mal libro. Es evidente que este modelo puede servir para justificar una visión tecnocrática contra los pequeños jefes, los pequeños jefes sobre todo sindicales, pero puede también tratarse de pequeños jefes como los mandos intermedios de los puestos de telecomunicación, que no están suficientemente sometidos al «espíritu de la empresa», como se dice hoy –de ahí la dificultad para comunicar los resultados de la ciencia social–. Hay que pensar que la gente de arriba, los principales, tienen medios para beneficiarse de otra naturaleza y de otras dimensiones que los pequeños intermediarios de base que se desenvuelven en un terreno limitado...)

Vuelvo a los «puros». Hay un famoso mandarín cuyo retrato se publicó en *Actes de la recherche*, que se llamaba Li Zhi y que era un mandarín antimandarín:[1] un mandarín que denunciaba, en libros absolutamente extraordinarios –entre ellos, uno titulado *Un libro para quemar*, lo que es magnífico–, la corrupción de los mandarines, la estructura de la reproducción mandarina (la ENA es una institución completamente mandarina). Esta clase de personaje es intolerable para [el sistema]. Estos «puros» se encuentran más bien en las altas esferas: hay unas condiciones sociales del acceso a la pureza; Aristóteles decía que la virtud exigía cierto

nivel de bienestar...[2] También existen «puros» entre los subalternos, pero se les percibe más bien como ingenuos y no son muy eficaces, se los traslada. *Actes de la recherche* publicará en su próxima entrega, como se dice, una conversación que mantuve con una responsable de proyectos de la política de la ciudad que está encargada de gestionar la pobreza en los lugares más miserables de Francia, y que cuenta –es más complicado que eso– que cuanto más consigue, más se la castiga, cuanto más hace lo que se le dice que haga, más la castigan... Resumo, creo, muy justamente: esto se llama «Una misión imposible».[3] Otro caso que no ha sido publicado pero que lo será: el de un juez que fue trasladado en el momento en que hizo lo que se le había pedido que hiciera (tenía el cometido de reinsertar presos, etc.).[4] He aquí cosas que existen: para que no piensen ustedes que todo esto pasa sólo en China. Dicho esto, y a pesar de todo, he tomado China como paraguas mandarín...

Los «puros» –y es Will quien lo dice– destruyen pues el equilibrio vinculado a la corrupción funcional, porque la integridad sin compromiso tiene un efecto revelador: tiene como efecto denunciar toda la verdad de la estructura y funciona como reproche para todos los demás. Lo que se le reprocha al «puro» es ser un reproche viviente: [...] decir [tácitamente] a otros que son reprobables. El «puro» es el que va con el cuento, el que traiciona, en particular al grupo de sus pares. En la historia reciente, tienen ustedes personas de toda clase a las que les suceden desventuras simplemente porque hacen lo que se dice que los otros hacen pero los otros no hacen; por el simple hecho de hacerlo, muestran de manera ejemplar lo que otros no hacen. [Mientras se trata de] denunciantes exteriores, se puede decir: «Es el resentimiento, la mala fe, la falta de información, etc.»; pero cuando lo hace en la misma situación alguien que ha sido autorizado para hacer lo que hace, esto produce un efecto de profecía ejemplar y de ruptura asombroso. Lo que resulta interesante es que estos puros, en el discurso, en la ideología, son objeto de un tratamiento muy especial: [primero] inspiran sospecha –se dice: «No es posible que un puro sea puro.»

(Por profesión, un sociólogo tiene el mismo tipo de reacción y se pregunta siempre lo que hay detrás de la pureza: aunque está fascinado de que existan «puros», está obligado, por oficio –algo que los otros no comprenden; piensan que el sociólogo es malo, suspicaz, que le mueve el resentimiento–, a suponer que hay siempre unas razones para lo que hace la

gente, por tanto, está obligado a preguntarse: «¿Por qué es puro?», «¿Qué tiene de particular que lo hace particularmente "puro"?». La sociología espontánea hace esto. Si la sociología científica es difícil, es porque está obligada a hacer lo que hace cada uno para sus adversarios en la vida cotidiana, [...]: somos todos muy buenos sociólogos para nuestros adversarios porque tenemos interés en ver lo que ellos mismos no ven o lo que esconden.)

Así pues, los «puros» son a la vez sospechosos, combatidos, difamados y, al mismo tiempo, admirados, porque no se puede dejar de reconocer que rinden homenaje, aunque sea de forma hipócrita, a las virtudes que todo el mundo celebra oficialmente...

EL EJEMPLO DE LA CORRUPCIÓN INSTITUCIONALIZADA EN CHINA (3): DOBLE JUEGO Y DOBLE «YO»

Otra observación: este estado de corrupción institucional coloca a los funcionarios en una situación de ambigüedad permanente, Will habla de «esquizofrenia permanente» y de «hipocresía institucionalizada». Creo que es algo fundamental: una propiedad, tal vez universal, de los burócratas. En torno a la burocracia, escribí un artículo sobre la delegación que se aplica a los enlaces sindicales, [a los representantes] políticos, a los mandatarios, etc.[1] Traté de mostrar, apoyándome en diferentes argumentos y documentos, que existe una clase de hipocresía estructural del delegado que puede siempre hablar dos lenguajes: puede hablar en su propio nombre o en nombre de la institución en cuyo nombre habla. Es una especie de juego doble y de doble «yo». Es Robespierre quien dice: «Yo soy el pueblo», y es la forma por excelencia de la impostura mandarina. Nietzsche, que estaba muy furioso contra la impostura clerical –este tipo de impostura es típico de los clérigos en general, no sólo de los clérigos de Iglesia, sino también de los intelectuales–, [escribía que] la impostura clerical consistía en usurpar una personalidad legítima para poder cumplir con los intereses de la personalidad real.[2] Y este tipo de prosopopeya permanente –«Yo soy Francia», «Yo soy la República», «Yo soy el Estado», «El Estado soy yo», «[Yo soy] el servicio público»– es constitutivo de la posición de mandatario, de delegado, y es también típica de los funcionarios, que son

siempre los funcionarios de lo público, por tanto de lo universal. Habíamos encontrado tal clase de esquizofrenia [...] hace un año o dos [en] un artículo de Gordon,[3] un estadounidense que contaba cómo los *lawyers* [juristas, abogados] norteamericanos, que no son unos monaguillos, desplegaban una especie de discurso doble: junto a su práctica muy realista, tenían toda una construcción ideológica sobre el ideal profesional, sobre la deontología, etc. [El autor] empleaba exactamente la expresión de esquizofrenia. Creo que [Gordon y Will] no se leyeron uno a otro, pero el hecho de que utilizaran la misma imagen muestra que con seguridad captaron algo importante y en contextos muy diferentes.

Todo ello para decir que la burocracia es objeto de una doble imagen que contribuye a su esquizofrenia: se la considera racional, transparente y, a la vez, corrupta; todos los argumentos que refleja Will manifiestan estas dos imágenes. Al mismo tiempo, los funcionarios tienen una imagen desdoblada de sí mismos, y son los puros quienes, al devolver las cosas a su sencillez, hacen estallar las contradicciones que el doble juego permanente con los otros y sobre todo consigo mismo [esconde] –el juego doble que es la mala fe de Sartre: el hecho de mentirse a sí mismo, de contarse que se actúa en favor de lo universal mientras que, en realidad, se apropia de lo universal para sus intereses particulares–. Más aún, recuerdo un tema que abordé el año pasado: esta apropiación privada de lo universal, que se tiende a considerar un abuso de poder, [...] es, pese a todo, algo que hace progresar lo universal. Es un tema que recuerdo siempre, porque más vale una transgresión que [se pone] la máscara de lo universal que una simple transgresión. Jamás habría dicho tal cosa hace algunos años. La transgresión que se enmascara en nombre de lo universal contribuye un poco a que avance lo universal, [en la medida en que] se podrá utilizar lo universal contra ella para criticarla... Recuerdo los extensos análisis con algunas frases tremendas que hice en el pasado.[1] Mi introducción era útil porque me permite decir esto, si no, la habría censurado.

Creo que les he resumido lo esencial de este artículo. [P.-É. Will] da ejemplos muy buenos de los medios de preservar, en esta lógica, derechos y privilegios. Tengo un derecho, estoy, por ejemplo, en un municipio francés, soy alguien que concede las licencias de obras. Hay unas constantes, [pensamos en] China: puedo cursar la solicitud o no cursarla; puedo tramitarla rápida o lentamente; y puedo, por supuesto, sacar beneficios,

puedo pedir incentivos... Por ejemplo, las transacciones entre los notables y los burócratas: es una de las grandes transacciones sobre las que reposa el funcionamiento de los servicios públicos. [Tomen el caso] de un consejero general que va a ver al tipo encargado de las licencias de obras: ¿cómo es que el tipo encargado de las licencias de obras la concede enseguida cuando se trata del consejero general? Porque hace tiempo que hay unos intercambios entre ellos que no son necesariamente intercambios de dinero: hay intercambios de respetabilidad, se han encontrado en cócteles; o bien, a cambio de una protección en el caso X, se dará protección en el caso Y; a cambio de una componenda, etc.

Otro ejemplo: una de las dimensiones importantes de todo esto es el tiempo. Se habla siempre de la «inercia burocrática»: son palabras [que tienen] virtudes dormitivas, que no explican nada. La lógica que trato de recordar, la del derecho y del privilegio, consiste en usar el abanico de todas las conductas posibles entre el rigor y el laxismo. Esto es: hay una regla y puedo jugar y sacar provecho de ser ultrarrigorista o ultralaxista, con todas las posiciones que hay detrás de este abanico de estrategias ofrecidas a todo poseedor de un derecho; hasta quien está detrás de una ventanilla tiene un poco de este poder. No hay que olvidar que, cuando no se tiene más que ese poder, es muy tentador servirse de él. El poder de administrar las entradas y las salidas es un poder sobre el tiempo, que a menudo se retraduce en tiempo (hace mucho tiempo preparé un trabajo sobre Kafka[1] [referido al] juego sobre la estructura del tiempo), una acción sobre la estructura temporal que es inherente al poder –impartí todo un curso un año sobre «tiempo y poder», sobre el hecho de que en, muchos casos, el poder daba un poder sobre el tiempo de los otros... Hay un estupendo ejemplo chino para comprender las constantes de la burocracia: se trata de las anotaciones de las que dependen las promociones, las revocaciones, etc. Constituyen una ocasión de capitalizar la influencia, de acumular capital simbólico, porque, en esta ocasión, al ejercer un control, se puede acumular capital por la condescendencia o por la severidad.

Habría que entrar en el detalle, pero tengo la impresión de que pensarían ustedes que me alargo cuando, de hecho, el trabajo comienza allí donde me detengo, en el análisis preciso de situaciones, de casos. Evidentemente –lo digo de pasada porque hay una especie de regreso a la moda de la fenomenología bajo la apariencia de etnometodología– se ve bien que estos

análisis finos son al mismo tiempo análisis de estructura y que no se trata sólo de describir finamente interacciones: se trata de describir finamente interacciones bajo una limitación estructural.[2] La etnometodología suele hacer caso omiso de las limitaciones estructurales. Por ejemplo, hay análisis muy interesantes de lo que es rellenar un formulario burocrático en Cicourel,[3] que es uno de los etnometodólogos que pongo siempre aparte porque tiene por lo menos la intuición de que existen unas estructuras: lo que supone rellenar un formulario cuando «burocracia» es igual a «formulario», lo que quiere decir un formulario, lo que significa rellenarlo, a quién se dirige, lo que espera de él quien rellena un formulario, lo que debe saber sobre lo que es un formulario para tener la idea misma de que tiene que rellenarlo, etc. Dicho esto, el análisis fenomenológico más fino de la experiencia de rellenar un formulario no conduce en absoluto a la verdad del formulario porque es necesaria toda la historia de la burocracia, del Estado, de las estructuras, y también de los modelos como los que estoy presentándoles para descubrir lo que es el poder y la experiencia del poder. En particular, hacer una fenomenología de la temporalidad burocrática puede ser muy chic, pero no conduce a nada si no se hace esta clase de rodeo por la China...

LA GÉNESIS DEL ESPACIO BUROCRÁTICO Y LA INVENCIÓN DE LO PÚBLICO

Voy a esbozar ahora otro tema. He tratado de mostrar cómo, a partir de la idea de poder concentrado y de las personas que están en condiciones de redistribuirlo, la propia redistribución podía ser la oportunidad de acumulación de poderes subsidiarios. Cierto, me he adelantado a la descripción y a la construcción de la génesis de este espacio burocrático en cuyo interior van a producirse todos estos efectos de recaudaciones indebidas. Y es lo que querría tratar de hacer ahora. Desarrollaré tres puntos sucesivamente [...].

Primero, el problema de la ampliación de los circuitos de interdependencia: al principio, tenemos al rey y a los súbditos; es un esquema, jamás existe así ya que, de entrada y pese a todo, el poder está un poco diferenciado, [pero] aventuramos la hipótesis de que hay un [agente] principal y agentes ordinarios... Habrá que ver entonces cómo este núcleo

inicial se va diferenciando y cómo se crean cadenas de dependencia, cómo se crea poco a poco un campo del poder: allí donde había una persona, aparecerá un conjunto de agentes cómplices y adversarios a la vez –cómplices en el uso del poder y adversarios en la competencia por el monopolio del poder y en la competencia por el monopolio del uso legítimo del poder, o por el monopolio de una forma particular de poder que se reivindica como la única legítima: constituirá el conflicto entre el Parlamento y el rey, etc.–. [Hay que estudiar] cómo las redes se amplían y cómo se plantea, a favor de esta diferenciación, el problema de las relaciones entre los poderosos: con las guerras de palacio, etc.

En segundo lugar, trato de analizar cómo, al tiempo que se efectúa este proceso de diferenciación, se acomete un trabajo colectivo –cuyos [rasgos fundamentales] ya tracé al hablar de los legistas chinos que trataban de conciliar a Confucio con la lógica burocrática–, de constitución [de lo] público; cómo se lleva a cabo un trabajo de invención de la lógica pública por oposición a la lógica privada. Es, sin duda, una de las invenciones humanas más difíciles, ya que hay que inventar algo que contradice a la vez los intereses singulares, egoístas en el sentido ingenuo del término, [y] los intereses ligados a la pertenencia al grupo primario, es decir, a la familia, etc.

En tercer lugar, después de haber descrito cómo se extendían las redes, de haber descrito cómo se inventaba lo público, intentaré mostrar cuál es la lógica de los conflictos que oponen los agentes insertados, en diferentes posiciones, dentro de estas redes que constituyen la estructura del poder.

Muy deprisa –sólo señalaré el tema de hoy–, por una parte se podría describir el proceso de constitución del Estado como un proceso de «desfamiliarización» –invento un neologismo, pero es por comodidad–. Se trata de salir de la lógica de lo familiar, de lo doméstico, para ir hacia otra lógica de la que no se sabe bien en qué consiste. Podemos decir las cosas de otro modo. Conocerán ustedes el célebre título de Malraux *La moneda de lo absoluto* sobre el arte:[1] el autor quiere decir que el arte se ha convertido en el sustituto de la religión; es una idea muy banal, que se ha dicho cien veces antes de él, como la inmensa mayoría de las ideas de Malraux en estética, era una especie de sentido común culto que él orquestaba con cierto talento. Podríamos [pues] decir, como para hacer un juego de palabras (pero los juegos de palabras son útiles, siempre han sido utilizados por los sabios

para transmitir su saber porque son como caramelos muy densos, podemos chuparlos mucho tiempo, podemos encontrar muchas cosas), decir que el Estado es la calderilla del absolutismo; hay un rey, es la pieza [mayor] y un montón de pequeñas gentes... Creo que es un esquema importante porque resume bien la intención de lo que voy a decir.

Lo que voy a decir es muy trivial en la literatura sobre el Estado, pero no estoy seguro de que lo sea para todos los que me están escuchando. Se habla siempre de proceso de «desfeudalización» –recordé este problema el año pasado, [pero insistí] en que el nacimiento del Estado se acompaña de una ruptura de los «vínculos naturales» de parentesco (es evidente que los vínculos de parentesco son vínculos sociales)–, y de la sustitución de un modo de reproducción fundado en la sangre por un modo de reproducción mediatizado por las instituciones, siendo la principal la institución escolar. Por lo tanto, el Estado se opone a la familia en tres puntos esenciales. En primer lugar, reemplaza lealtades primarias familiares por lealtades formales, y condena el nepotismo. En segundo lugar, reemplaza la sucesión directa, familiar, por una reproducción de base académica. En tercer lugar, reemplaza el autonombramiento de los jefes o de los subjefes, o su nombramiento por instancias locales, por un nombramiento central; concentra el poder de nombramiento.

Lo que querría mostrar muy rápido es que estos tres procesos son reales y observables. Querría repasar en qué consisten, pero también mostrar en qué aspecto son interminables: jamás acabamos con la familia y con el modo de pensamiento familiar en la propia lógica del funcionamiento del mundo social. Recurramos ahora, porque es el más conocido, al ejemplo de la escuela. La ilusión del siglo XIX fue pensar que, por medio de la escuela, se estaba en relación con el mérito y con el don –[la palabra] ya es un poco sospechosa, pero se decía sobre todo «mérito»– y que, por consiguiente, la escuela cortaba el cordón umbilical con la reproducción familiar. Ahora bien, sabemos por los trabajos de los sociólogos que, a través de la escuela, la herencia social y la transmisión del patrimonio entre las generaciones se cumple con pérdidas, pero [que son], en el fondo, despreciables para la estadística: aunque sean dramáticas a escala de vivencia individual, no son dramáticas desde un punto de vista estadístico.

Indico [esto] muy rápido ya que es lo más común de lo que tengo que decir, y podré así ir más deprisa la próxima vez; me apoyo en el libro de

Corrigan y Sayer que cité al año pasado:[1] muestran cómo, en Inglaterra, la ruptura entre la reproducción simple, de base familiar, y la reproducción mediatizada por el Estado se produjo muy temprano; y muestran, por ejemplo, cómo los nombramientos para los cargos locales –sheriff, oficiales reales, etc.– son asumidos por el Estado desde los siglos XIII o XIV. El *public office*, el puesto público, se distingue muy pronto del feudo, y el poseedor de este puesto se convierte muy pronto en un oficial real retribuido y deja de ser un personaje hereditario identificado en cierto modo con su propio feudo. En otras palabras, la corona resiste a todos los procesos que tienden a parcelar el poder y a instituir gobernantes locales [surgidos] del universo local. Es un problema fundamental para mostrarles que los modelos generales son importantes. Todas las discusiones actuales alrededor de la descentralización tienen que ver con este problema: ¿acaso lo que se gana en proximidad de la base con relación al poder no se pierde en universalidad del poder? Es ambiguo, los procesos jamás son simples, a menudo tienen doble cara: ¿acaso no se trata de una regresión hacia formas menos universales de gestión del poder?

Otro proceso citado por Corrigan y Sayer: el paso del nivel central al nivel local. El sheriff es, creo, el personaje significativo en el análisis: se le retribuye y no se autodesigna ni se designa por herencia. En el nivel central, Corrigan y Sayer sitúan hacia 1530 el paso generalizado de la casa *(household)* a formas democráticas de gobierno; insisten entonces en el hecho de que la aristocracia se desmilitariza. Lo mismo sucede en Francia: muestran cómo, a partir de los siglos XII y XIII, la unidad central, que era la *curia regis* [el tribunal del rey, el consejo real], se divide; y vemos que, poco a poco, nace una administración con el Gran Consejo, los consejos del gobierno, los consejos de justicia, etc. Los mismos historiadores insisten en el proceso paralelo que acompaña esta diferenciación, a saber, el nacimiento de una ley común, de un espacio jurídico, de un derecho constitucional que hace que todas las relaciones de autoridad estén mediatizadas por la referencia a lo universal; ya no pueden ser ejercidas de manera simple y directa.

He aquí poco más o menos lo que quería decirles; la próxima vez trataré de describir con un poco más de exactitud el proceso de división de la autoridad.

CLASE DEL 14 DE NOVIEMBRE DE 1991

Construcción de la República y construcción de la nación. – La constitución de lo público a la luz de un tratado de derecho constitucional inglés. – El uso de los sellos reales: la cadena de las garantías.

CONSTRUCCIÓN DE LA REPÚBLICA Y CONSTRUCCIÓN DE LA NACIÓN

[Retomo las] reflexiones que presenté la última vez para que no perdieran ustedes el hilo conductor. El objetivo que persigo despacio a través de los análisis que les presento, tan detallados como me es posible, es la cuestión de la génesis de un poder público: ¿cómo se constituyó un poder desprivatizado, desfeudalizado, despersonalizado? Con esto, trato de delimitar dos procesos a la vez entremezclados históricamente y, hasta cierto punto, independientes: por un lado, el proceso de constitución de una realidad pública contenida en la palabra «República»; y, por otro, el proceso de constitución de una realidad nacional. Podría decirse que todo lo que cuento desde hace años es un comentario largo a la fórmula «República francesa»... ¿Cómo se constituyen estas dos realidades? De una parte, son realidades que se simbolizan con una sigla, «RF» –y volveré sobre la importancia de la palabra «sigla»–, con una bandera, con el símbolo de Marianne, etc., con personas –el presidente de la República francesa–. Este conjunto de realidades es el producto de un trabajo histórico muy complejo.

Insistiré en primer lugar en la constitución de la República. Después –e iré más rápido porque creo que es más fácil, más fácil de comprender y de transmitir–, trataré de mostrar cómo se construye la idea de nación, cómo se produce y se reproduce la nación y, a través de ella, el nacionalismo. Una de las cuestiones políticas o filosóficas que plantea la puesta en contacto de estos dos procesos es la cuestión de la necesidad del vínculo entre ellos: ¿puede haber República sin que haya nación? ¿Podemos jugar a dos bandas? ¿Podemos tener los provechos de universalización que aporta el Estado sin cargar con las pérdidas, con los costes de particularización, de

nacionalización y de nacionalismo que son inseparables históricamente de la construcción de la cosa pública y de un Estado?

Para situarse explícitamente en el terreno normativo, podemos describir el paso del feudalismo al absolutismo como el acceso a un grado de universalización superior; es pues un progreso en [el dominio] de lo universal. Pero este progreso se acompaña de la construcción de una nación en las estructuras sociales objetivas y, a la vez, en los espíritus. Como he dicho muchas veces, la construcción de lo público se acompaña de forma casi inevitable, en todo caso en los ejemplos históricamente atestiguados, de una apropiación privada de lo público. Hay unos propietarios –lo que llamo la nobleza de Estado hoy– que operan una apropiación, una patrimonialización de lo público. Creo que es ahí donde se articulan ambos procesos –es una hipótesis que lanzo y sobre la que volveré al final–. Podemos preguntarnos si no es a través de la apropiación privada de lo público como se produce el desvío hacia el nacionalismo de lo que puede haber ahí de universal o de universalista en el Estado. ¿No son con frecuencia los defensores de los nacionalismos los que tienen un interés privado en la apropiación de lo público? Volveré a hablar de eso a propósito de una obra importante titulada *Comunidades imaginadas*.[1]

Está demostrado que, muy a menudo, los movimientos nacionalistas tienen como base social a los pequeños propietarios de capital cultural: autores de diccionarios, autores de gramáticas. Es importante porque los pequeños propietarios de capital cultural son también quienes escriben sobre las naciones, sobre los nacionalismos, y no es casualidad que se eximan siempre de descripciones históricas y que, al fin, se olvide que hay unos intereses particulares para las formas de construcción con pretensión universal. He aquí el asunto que quería plantearles para que ustedes vieran adónde quiero llegar; no es que dicho asunto esté determinado por esto, tendrían ustedes una visión falsa, creo, de mi análisis. Por ahora voy a estudiar la génesis extremadamente difícil, y que requeriría horas de análisis detallado, de estas realidades que llamamos públicas y que se han convertido en parcialmente evidentes, que caen por su peso –si se hiciera una disertación sobre «La República francesa», no sé lo que se obtendría, pero seguro que no lo que estoy contando–. De hecho, quiero mostrarles que hay dos procesos y, por el momento, trato de estudiar el primero, reservando el segundo para la continuación.

LA CONSTITUCIÓN DE LO PÚBLICO A LA LUZ DE UN TRATADO DE DERECHO CONSTITUCIONAL INGLÉS

Voy a esforzarme ahora por entrar en una descripción bastante detallada –la semana pasada, hice historia de China; esta semana, voy a hacer derecho constitucional inglés–. (Ya ven ustedes, la *hybris* del sociólogo no tiene límite...) Digo esto para que tengan en cuenta hasta qué punto avanzo pisando huevos: de sobra sé que, sobre lo que voy hablarles, hay especialistas que se han pasado la vida estudiándolo... Me arriesgo a decir cosas imprudentes, pero creo que el análisis que extraigo de los textos en los que voy a apoyarme está fundado –puedo cometer errores de detalle, entre otras cosas porque, por ejemplo, las fuentes en las que me baso no son, quizá, lo último en la investigación–. (Paréntesis: a menudo sucede, siempre en terrenos que he estudiado mucho, en los que me siento relativamente experto, que los autores antiguos ofrecen cosas que la investigación reciente ha ocultado, olvidado. [Estos autores antiguos] destapan problemas considerados hoy como resueltos; creo que eso pasa en el caso que nos ocupa, pero no estoy del todo seguro.) Voy a tratar de mostrar cómo se constituyó poco a poco un campo burocrático, un campo administrativo, cómo este poder, que estaba concentrado en las manos del rey, se dividió poco a poco, y cómo se constituyó esta red inicial de interdependencia a partir de la cual se fue desarrollando poco a poco una burocracia compleja de agentes vinculados por interconexiones complejas, en los dos sentidos de control y de delegación. Podré –y además lo haré la próxima vezdescribir las grandes líneas de este proceso, es decir, la constitución de campos autónomos: se podría describir el proceso por el cual la Iglesia se separa del Estado o el Estado de la Iglesia, por el que los juristas [se vuelven independientes], etc.

Hoy les voy a leer despacio, comentándolo, un tratado de derecho constitucional inglés, muy aburrido, del que he entresacado dos pasajes que me parecen importantes. Voy a darles primero la referencia: el autor, de quien ya les hablé, se llama F.W. Maitland.[1] Es una reedición de un tratado canónico, de un curso de historia constitucional que había impartido Maitland. Voy a comenzar con una descripción del proceso de diferenciación de los dos tipos de dirigentes: los dirigentes dinásticos [de] la casa del rey y los dirigentes burocráticos. Maitland los describe con detalle

y yo, por mi parte, voy a ir despacio porque creo que es importante para evitar quedarse en oposiciones burdas. Recordarán ustedes que yo había opuesto dos modos de reproducción: los que se reproducen por la sangre y los que se reproducen por la mediación burocrática. Maitland [cree] describir la génesis de aquellos a los que llama los «grandes funcionarios del Estado». Siempre hubo tales personajes funcionarios. Y sería interesante, dice, tomar a estos grandes funcionarios uno por uno, pero no tengo tiempo. En otras épocas, en los tiempos remotos, los funcionarios principales eran oficiales de la casa del rey: estaba el *steward* (el administrador, el intendente), el *butler* (el jefe de comedor), el jefe de casa, el chambelán, el *marshall* (el mariscal), etc. La actividad de este personal se extiende poco a poco al exterior de la casa del rey, se difunde fuera de la casa por todo el reino. Y los hombres más grandes del reino están orgullosos de desempeñar oficios que, en un principio, podían llamarse domésticos –entendiendo a menudo «doméstico» como «servil»–. [Maitland] da también toda una serie de ejemplos en el imperio germánico: el conde palatino del Rin estaba el *steward*, el duque de Sajonia era *marshall*, el rey de Bohemia era *cup-bearer* –esto es, copero–, el margrave de Brandeburgo era chambelán... En otras palabras, los más grandes podían cumplir funciones serviles, y [Maitland] insiste en el hecho de que todas estas funciones eran hereditarias. La posición de *haut-steward* era hereditaria en la casa de Leicester, el oficio de condestable, *constable*, estaba reservado a una familia, etc.: así pues, se asignaban las funciones a un linaje.

Y ahora es cuando esto se pone muy interesante: «Pero, poco a poco, en Inglaterra, podemos formular como regla general que un oficio que se vuelve hereditario se vuelve políticamente insignificante», [escribe Maitland].[2] Dicho de otra forma, el modo de reproducción por linaje cede poco a poco el sitio a otro; [estas atribuciones] se convierten en insignificantes, se transforma en un oficio de *show*, de exhibición y de ceremonia. Es decir, estas funciones son devueltas al lado de lo simbólico. Es muy importante porque [los que las ocupan] no son pagados, están del lado de lo simbólico, del lado de lo artístico de las ceremonias –[Maitland] ofrece ejemplos–. Hoy, los aristócratas son con frecuencia diplomáticos o presentadores de televisión, están del lado del *show* y no es por casualidad. Están del lado de las ceremonias, del ceremonial, [del trabajo] del

entretenimiento, por la exhibición del capital simbólico de la realeza. Decir que están del lado de lo simbólico no significa que se vuelvan insignificantes –es un error del autor, un prejuicio utilitarista ingenuo que permite creer que lo simbólico no es nada–. Cuando se pide un franco simbólico, decimos: «Es simbólico», pensamos que eso no cuesta nada y que, por tanto, eso no vale nada. De hecho, lo simbólico cuesta y paga. El hecho de que sean pagados en simbólico, con buenas palabras, si se quiere, no significa que sean insignificantes, al contrario... He insistido mucho en la particularidad de la realeza inglesa, también he establecido la comparación con Japón, sociedades en las cuales la gestión de lo simbólico es una dimensión importante de la gestión del patrimonio colectivo y del Estado. Poco a poco, por tanto, se convierten en personajes de exhibición en las ceremonias, algunos de ellos reciben funciones *ad hoc*, en particular en las ceremonias de coronación o en los espectáculos pomposos, en las exhibiciones. Maitland da un ejemplo: cuando un *peer* es elegido por sus pares, es necesario que éste sea un personaje de alta dignidad seleccionado en la categoría de poseedores de capital simbólico hereditario.

Es interesante que estos grandes oficios sean puramente honorarios. «Honorarios», «puramente honorarios» no significa todavía «estar de adorno»; [significa] que ya no cumplen el aspecto técnico de la función y por ello hay que desdoblar la función: todas estas personas son «dobladas» por otras que hacen el trabajo real. En lugar de acogerse a una visión tontamente utilitarista que diría: «Es inaudito, se despilfarra el dinero ya que hay quienes cobran por hacer lo que parece que otros hacen», observamos que sucede algo completamente funcional en un nivel más complicado. [Maitland] cita ejemplos: al lado del gran chambelán que no hace nada y que no toca nada, hay un *Lord High Chamberlain* que tiene obligaciones en la casa real y que está pagado, que recibe un salario. Recoge otros ejemplos.

Tenemos así, de un lado, lo gratuito, lo simbólico, lo puro, lo desinteresado, lo noble –hay muchas palabras que quieren decir «noble»–, y del otro, lo doméstico, pero con el sentido peyorativo del término, que recibe un salario, que es mercenario –buscaba esta palabra desesperadamente–, que cumple realmente las funciones técnicas. Después de hacer esta descripción, Maitland continúa: al lado de estos funcionarios poseedores de oficios de alto rango aparece poco a poco otro grupo de

poseedores de oficios, pero de oficios no hereditarios. Entre ellos, el *capitalis iustitiarius Angliae*, que no sé cómo traducir.[1] Es el primer funcionario retribuido y no hereditario. Lo mismo sucede con los dos altos funcionarios más antiguos cuyos nombres y títulos siempre van precedidos por el de *Lord* por oposición a los otros –el canciller y el Lord del Tesoro real– son los dos primeros altos funcionarios. Cita más ejemplos: bajo los Tudor, van apareciendo poco a poco personas que «doblan» a los personajes honoríficos o que se insertan entre ellos; surgen entonces los hombres de confianza, los funcionarios de confianza, los confidentes, que se intercalan entre el rey y su canciller. Por ejemplo, hay un *Lord Keeper of the Privy Seal*: el guardián del sello privado del rey. Hay un rey, hay un canciller y, entre los dos, está el guardián del sello del rey. Luego –esto va ocurriendo con el tiempo– entre el rey y el guardián del sello privado del rey se interpone otro personaje, que se llama el secretario del rey. En 1601 –sí, es largo, he comenzado en el siglo XII– se convierte en el principal secretario de Estado. Lo mismo sucede –podríamos continuar– del lado de la cancillería: vemos aparecer secretarios de Estado según el mismo proceso. Así pues, se trata de un proceso en el que hay dos puntos A y B; luego, entre los dos, ponemos el tercer punto que marca un medio; luego, ponemos un cuarto, después un octavo, y así sucesivamente... Tenemos, por consiguiente, una serie de puntos discontinuos, que se vuelven cada vez más continuos por la intervención de personajes intermediarios, que son explícitamente comisionados, autorizados para hacer las veces, para cumplir funciones que los poseedores oficiales iniciales de la función parecían hacer...

Lo dejo, aunque todo esto merecería leerse en detalle. Lo importante es que estos servidores comisionados están jurídicamente garantizados y jurídicamente sancionados: están sometidos a la *Common Law*, el derecho consuetudinario, lo que no es el caso de los otros; están sometidos a la ley común y tienen poderes legales. En otras palabras, el progreso hacia la burocratización se acompaña del progreso hacia la legalización: cada acto de *commissioning* se acompaña de una explicitación de las reglas según las cuales quien es comisionado está comisionado. Al mismo tiempo, la función o el puesto se constituyen jurídicamente: se realiza una descripción del puesto: «Hará esto, y solamente esto, pero estará obligado a hacer esto y a hacerlo completamente...» Así pues, existe una elaboración y una explicitación.

Evidentemente, dado que estamos en la lógica dinástica, lo impreciso es la regla. La nobleza no soporta el rigor burocrático, [prefiere] lo impreciso, lo indeterminado, lo simbólico (lo simbólico sobrevive en nuestra sociedad entre los intelectuales; todo lo que he dicho se aplica al campo intelectual). La definición, la delimitación, lo jurídico, son incompatibles con la lógica específica de la nobleza. Este derecho que pesa sobre el comisionado pesa también sobre el que lo comisiona: el propio rey, poco a poco, queda envuelto en el derecho a través de la legalización de las relaciones que le unen a los que están encargados de ejercer el poder real por delegación. Supongamos que la reina quiera otorgar una suma de dinero a alguien: hay que sacar el dinero del Tesoro real y tratar con el canciller del Tesoro. ¿Cómo proceder? Primero, es necesario que el dinero salga efectivamente y que la salida esté garantizada; hay pues un garante de esta salida: la palabra del rey por sí misma comienza a no ser suficiente. Hace falta que alguien garantice que el dinero se ha sacado según las reglas. Y la garantía que da esta persona no basta por sí misma, se necesita que la propia garantía sea garantizada por un sello: es el gran sello o el sello privado. La orden verbal del rey no basta: para dar cien francos a un pobre, hace falta que alguien garantice y que el mismo que garantiza sea garantizado por un sello. Hace falta que el propio sello sea refrendado por el secretario del sello.

Así pues, es necesario que exista un gran sello, pero también un sello menor que garantiza el gran sello... Poco a poco, [para realizar] esta operación –sacar dinero del Tesoro del rey– «se origina y se desarrolla un conjunto de leyes, a propósito de este objeto simple. Para ciertos fines, el gran sello era indispensable; para otros, bastaba el sello privado. Para algunos, hacía falta el sello guardado por el secretario. En ciertos casos, la orden oral del rey sería suficiente –por ejemplo, puede disolver el Parlamento con una palabra de su boca–, pero en la mayoría de las situaciones, los actos, las órdenes sólo son efectivas si cumplen unas condiciones muy complejas y, entre otras cosas, gracias a la intervención de estos instrumentos de gobierno que son los sellos.»[1]

[Podemos referirnos ahora a] uno de los cursos más antiguos que he impartido sobre este problema, alrededor de la teoría de Kantorowicz concerniente a la génesis de los cuerpos burocráticos modernos sobre el modelo de los cuerpos eclesiásticos.[2] Kantorowicz insistía en el hecho de que los cuerpos eran partidarios históricamente de lo que él llamaba el

sigillum authenticum, es decir el sello auténtico capaz de autentificar; un acto se convierte en acto de Estado cuando lleva el sello. Y, finalmente, el sello, *sigillum*, es también la sigla: el sello o la sigla «RF», por ejemplo, es esa especie de huella mágica que condensa toda la realidad estatal, y que transforma un orden privado, que [podría si no] ser un antojo de un rey loco –es importante, los historiadores se han volcado en ese asunto, el rey puede estar loco, o ser débil, o manipulado por las mujeres (los chinos estaban muy obsesionados por este problema: ¿qué hacer con un rey irresponsable?)–. El acto jurídico de dar órdenes no se vuelve legal, oficial, estatal, hasta que se le pone un sello. ¿De dónde saca el sello su poder mágico? Es verdad que sucede lo mismo con un diploma o un título, si no hay firma, el diploma no es válido y es posible hacer un recurso, etc. ¿De dónde obtiene el *sigillum* entonces su autoridad?

Es un problema análogo al que plantea Mauss acerca de la magia –si no han leído ustedes el «Essaie sur la magie»,[3] es una lectura absolutamente obligatoria. En este ensayo, Mauss se pregunta quién hace que el mago sea mágico, que sea reconocido como mago y que sea eficaz, esencialmente, a través del hecho de que es reconocido como mago. ¿Son los instrumentos que utiliza, el sello, la varita mágica, son los otros magos? Formula toda una serie de preguntas y termina por decir que la eficacia mágica del mago es el conjunto del universo en cuyo interior se encuentra el mago, los otros magos, los instrumentos mágicos y los creyentes que le conceden al mago el poder y que, de hecho, contribuyen a hacer que exista... Sucede lo mismo con el Estado: ¿qué es lo que hace que el sello, *sigillum authenticum*, tenga este poder mágico de transformar a una persona cualquiera en profesor, por ejemplo, por el acto del nombramiento? Es precisamente esta compleja red la que va a encarnarse en el *sigillum*, y de la que el sello será la manifestación.

[He presentado] un aspecto del mecanismo, pero es más complicado que esto. Hay, al principio, estas dos categorías antagonistas: he insistido mucho en la oposición entre la casa del rey y los funcionarios, mostrando que eran dos principios de dominación antagonistas, competidores, conflictivos, y que el rey podía mover a unos contra otros, etc. Creo que es una invariable que se encuentra en todos los sistemas estatales nacientes. Hoy trato de mostrar cómo ambos poderes van a diferenciarse poco a poco, unos volviendo a la zona de lo simbólico, otros, a la zona de lo técnico. Pero lo

que Maitland no dice es que la división no implica la separación absoluta: sería ingenuo describir este proceso como el declive del poder dinástico en provecho del poder burocrático; por lo menos en el caso de Inglaterra, ambos poderes continúan funcionando en un antagonismo complementario. Y creo que en nuestras sociedades, el presidente de la República, por volver a él, es alguien en quien se reconcilian ambas líneas, y que es a la vez técnico y simbólico.

EL USO DE LOS SELLOS REALES: LA CADENA DE LAS GARANTÍAS

Llegamos ahora a la segunda dimensión del proceso que Maitland describe; puedo darles las páginas para los que quieran consultarlas –eso estaría bien porque yo no he hecho más que sobrevolarlas: páginas 390-395 para lo que acabo de decir–. Lo que voy a contarles ahora se recoge en un capítulo titulado «La doctrina de los sellos reales», páginas 202-203 del mismo libro. Este capítulo se refiere a las relaciones entre el rey y su consejo, pero éstos son problemas que se encontrarán de nuevo en las relaciones entre el rey y el Parlamento... ¿Cuáles son los poderes que el rey puede ejercer sobre los consejos y cuáles son los poderes que los consejos pueden ejercer sobre el rey? [Maitland] plantea un problema general: al principio, los únicos poderes que un consejo puede ejercer son los poderes del rey; es un mandatario puro y simple, y finalmente –trataré esto más adelantela lucha entre el rey y los Parlamentos en Inglaterra y en Francia llevaba a este punto. ¿Son los parlamentos sólo el brazo del rey, la expresión de la voluntad del rey, o tienen una autonomía relativa con relación al rey? ¿Pueden volver contra él la autoridad delegada por el propio rey? En su origen, el Parlamento sólo tenía el poder delegado por el rey, y los poderes que todo consejo podía ejercer eran pura y simplemente los poderes del rey. De hecho, este principio teórico encuentra su límite, dice Maitland, en la práctica que concierne a los sellos reales; explica entonces cómo el uso de los sellos reales introdujo poco a poco un límite al poder del rey (se trata también de una diferenciación que quiero describir).

Primer momento: la génesis de esta cadena de responsables que abordé en el texto precedente. Desde el tiempo de los reyes normandos hasta nuestros días, la voluntad real se expresaba por actas, cartas, patentes, cartas

credenciales, etc., todas ellas selladas con el sello real. El gran sello del rey era confiado al canciller, que era el jefe de la secretaría. Era el secretario de Estado para todos los departamentos. Al final de la Edad Media y hasta los Tudor, el canciller es el primer ministro del rey. Lo que simboliza su papel eminente es la posesión del sello real. Poco a poco, vemos aparecer otros sellos al lado del gran sello real. El canciller tiene tantas actividades diversas que cumplir, en particular en el terreno jurídico (debe actuar como juez, etc.), está tan metido en la rutina diaria de la burocracia que, para los asuntos que conciernen al rey directamente, vemos aparecer un sello privado que antes cité: con el sello privado, el rey le da directivas al canciller, directivas que conciernen al uso del gran sello. Esto supone ya un punto intermediario que se interpone. A la vez, la custodia de este sello privado se confía a la guardia de un oficial, de un funcionario: el guardián del sello privado. Más tarde, con el transcurso del tiempo, [el propio guardián necesita un secretario] al que se denomina «secretario de Estado». Llegamos al estado final, a la rutina que se establece entonces; se podría dibujar el esquema, la sucesión de actos, la gran cadena.

(Hago un pequeño paréntesis [a propósito de] un libro muy conocido de Lovejoy sobre la historia de las ideas, *La gran cadena del ser*.[1] Es un libro muy interesante que muestra que, en obras muy diferentes –desde las de Platón y Plotino hasta Shakespeare, es decir, toda clase de autores–, se encuentra la misma visión que se puede llamar emanatista, según la cual, arriba, por encima de todo, está Dios, el Cielo, y todas las criaturas son sólo formas degradadas de esta forma suprema y consumada. Hay evidentemente una analogía con el rey, y es interesante porque el modelo que estoy describiendo es posiblemente una estructura mental. Esta famosa gran cadena del ser, que efectivamente se encuentra en los textos, podría tener fundamentos metafísicos y políticos a la vez, como a menudo sucede. En otras palabras, la gran cadena del ser es quizá una ontología política. Lo que describo aquí es la gran cadena del ser cuya cumbre es el rey; luego, de degradación en degradación, se llega hasta el pequeño ejecutante. Esta metáfora está, creo, en el inconsciente de todos los hombres de las sociedades burocráticas. Todos nosotros tenemos en el inconsciente esta visión de las relaciones entre modelo y ejecución. Por ejemplo –voy a parecerles un completo extravagante, pero no hago más que valerme de las libertades asociadas a mi función–, a mi juicio, si toda la teoría lingüística,

estructuralista, etc., ha sido aceptada tan fácilmente cuando reposa totalmente en la oposición entre modelo y ejecución, lengua y habla –el habla sólo como ejecución de la lengua–, es tal vez porque tenemos un inconsciente burocrático que nos hace aceptar la filosofía de la gran cadena del ser. Este modelo teoría/práctica se encuentra en muchos terrenos, y la exploración de las estructuras burocráticas, como he dicho cien veces, es una exploración de nuestro inconsciente... Cierro el paréntesis.)

Así pues, en el estado final, tenemos algo como esto: una rutina regular se establece, los documentos se firman. Al principio está la palabra del rey, pero, cuando es algo serio, hay una orden escrita, firmada por la mano del rey y refrendada por el secretario del rey que es el guardia del sello del rey. Es el secretario de Estado. Es el primer nivel, firmado por el rey, refrendado. A continuación, el texto es firmado por el guardián del sello privado y los actos concernidos se transforman en instrucciones para el canciller, que pone a su vez el gran sello del reino; en ese preciso momento, esto se convierte en un acto verdaderamente autorizado. Vuelvo al texto de Maitland porque, en estos actos de delegación, sucede algo muy importante: el poder se divide –es el mal juego de palabras que hice la última vez: es la calderilla del absolutismo–. El poder se fragmenta, es evidente, pero sólo es eso. Volvemos al problema del rey loco que siempre ha preocupado a los canonistas: el que refrenda controla, y el rey mismo es controlado por el que le refrenda; si el rey hace una tontería, el que refrenda asume la tontería y se vuelve culpable de no haber informado al rey de su error. Esta práctica de la ratificación engendra así cierta responsabilidad ministerial sobre los actos reales. Es extraordinario ya que, en algún sentido, el responsable postula la irresponsabilidad posible del rey. No se trata tan sólo de una división de la autoridad real: se trata de la construcción de una autoridad delegada, y esta autoridad delegada se vuelve contra el que la ha delegado. Cada acto vale sólo si es refrendado y, en cada nivel, el que refrenda asegura, por su contrafirma, que está comprometido en esta voluntad del rey. [...] El que está comisionado se compromete, el que está comprometido se compromete; «se moja» por decir las cosas de manera trivial. Cuando se dice que la burocracia se guarda las espaldas, comenzamos a comprender: el burócrata que refrenda controla y se compromete, y se expone. Me refiero a Maitland: a los propios ministros les interesa la perpetuación de esta rutina; están encantados de refrendar pero también de ser refrendados

porque están también cubiertos por el que refrenda, porque tienen miedo de ser acusados por los actos del rey. Sienten miedo, hacia arriba, de no tener pruebas de que se trata de actos reales y, hacia abajo, de ser los últimos responsables. Es decir, quieren sentirse garantizados hacia arriba y hacia abajo.

No me atrevo [a continuar], porque piensan ustedes sin duda que me atasco, mientras que a mí me parece que voy muy rápido... En el fondo, trato de hacer un tipo de fenomenología histórica de los actos burocráticos: si les hiciera un análisis de la emoción, encontrarían ustedes normal que me atascara, que avanzara despacio, pero no estamos acostumbrados a hacer esto sobre temas políticos y jurídicos, que son muy complicados y que, como las experiencias vividas aquí y allá, quedan ocultos por la banalización, por la evidencia. Creo que esta clase de ejercicio era importante para restaurar el asombro que deberíamos experimentar delante de un médico que firma un certificado: lo que restituye este análisis es el hecho de que si esto funciona, es que todo el mundo tiene interés en ello; [...] lo que se pierde en poder se gana en seguridad, en garantía del poder.

Continúo muy deprisa. Así pues el canciller y todos los ministros son todos delegados *(ministerium* quiere decir mandatario). Es otro tema de Kantorowicz: *mysterium, ministerium*. Muestra que, entre los canonistas, es la misma palabra; juega con las palabras: el «misterio del ministerio».[1] En el fondo, es lo que estoy describiendo: el ministerio como ejercicio por parte de una persona de un poder que no es el suyo, lo que es el misterio del funcionario –el misterio del funcionario es precisamente la delegación–. Lo que el funcionario pierde en poder lo gana en seguridad en el ejercicio del poder y en garantías contra los posteriores cuestionamientos del poder: hay pues interés. El canciller teme y vacila a la hora de usar el gran sello si no tiene un documento provisto del sello privado que puede presentar como garantía. La otra palabra, «garantía», es muy importante: *warrant*; [necesita una] garantía de manera que la validez del acto que va a refrendar esté garantizada. Garantiza algo garantizado, y garantizado por el Estado. Yo garantizo con más facilidad que lo que garantizo está garantizado. Cuando van ustedes a obtener un diploma, les pedimos que presenten el diploma anterior. Creo que se ven los fundamentos de lo que ha descrito la crítica de la burocracia –como siempre, la crítica ordinaria afecta mucho a cosas importantes, pero las toca de tal modo que las oculta. Se dice: «Los

burócratas se protegen, «Los burócratas abren los paraguas», etc.; es la crítica básica del funcionamiento burocrático, que no tiene ningún interés porque [olvida] que [si] es así, no lo es por casualidad: cumple enormes funciones y basta con ponerse en la lógica completa del proceso para comprender que no se puede hacer otra cosa.

Así pues, el canciller teme poner el gran sello si no tiene un documento con el pequeño sello estampado, el sello privado que pueda producir como garantía. El guardián del sello privado se preocupa de tener la firma del rey garantizada por el secretario del rey. Para el rey, es también un arreglo interesante: grosso modo, todo el mundo saca de ahí algún beneficio. Es muy importante. El mecanismo social, en líneas generales, es esto: todo el mundo, incluidos a menudo los dominados, consigue un beneficio. Es algo que se olvida. (Esto no quiere decir que haya que hacer funcionalismo, no me hagan decir lo que no digo, pero como habrá quien lo piense, me veo obligado a decirlo.) Para el rey, es también un buen asunto, porque es un arreglo útil: es el deber de sus funcionarios recordar los intereses del rey; tienen interés en abrazar los intereses del rey, se [podría decir también] los intereses del servicio público, el interés del Estado; tienen interés en saber dónde están los asuntos del rey. Y a medida que los asuntos del rey se vuelven múltiples y complejos, la distribución del trabajo se vuelve necesaria porque, para estar siempre informados sobre los asuntos del rey, hay que ser varios, y varios los que se garanticen: encontramos pues una cadena. (Si ustedes piensan en una analogía con la ciencia, todo el mundo sabe que cada sabio trabaja cada vez más en un punto minúsculo de un espacio enorme. Un gran teórico de la ciencia insiste en el hecho de que el universo científico se basa en una cadena inmensa de delegaciones:[1] «No sé juzgar tal cosa pero juzgo al que juzga, confío»; hay una serie de garantes en cadena.) La burocracia, al fin, es un campo del mismo tipo: un campo en el cual es evidente que nadie puede garantizar todo y estar garantizado sobre todo.

Vuelvo una vez más a la «apertura de paraguas», al hecho de protegerse que es inherente a una lógica cuya génesis he descrito. Es inherente a un proceso: desde el momento en que se deja de tener un jefe carismático único, que puede decidir todo a partir de su carisma, es decir, de su don excepcional con el que se enfrenta a posiciones excepcionales, etc., se está inmerso en un proceso de ese tipo, evidentemente con mandatarios en cada

punto de la red, que tienen que sacar partido de todas las garantías que produce el sistema. Pero lo que se olvida es que estas garantías son también las condiciones de funcionamiento. Continúo. Del mismo modo que se dice que los asuntos del rey se hacen necesarios, la distribución del trabajo se hace necesaria: lo que describo es la génesis de un universo, la génesis de una distribución del trabajo de dominación. Así pues, debe existir un depositario de oficio al frente de cada departamento para velar por que el rey no sea engañado o mal informado. Y el peligro que los intereses del rey sean descuidados disminuye a medida que el proceso de gestión de los asuntos del rey se diferencia, se divide. Se plantea entonces el problema de las variaciones: lo que se ha descrito es una estructura, pero esta estructura conoce variaciones según el peso relativo de las personas que ocupan las posiciones. Cuando se tiene un rey débil, toda la estructura va a jugar en el sentido de la desposesión; o también puede suceder que haya fuerzas desiguales, agentes que ocupen posiciones diferentes en la cadena. Pero lo que es importante en este conjunto, al contrario de lo que perciben los historiadores que ven los eslabones de la cadena sin ver la cadena entera y su lógica de conjunto, es esta red global de personas que están todas y cada una en situación de controlar y de ser controlado en relación con otras. El rey está en una posición aparentemente excepcional, pero cada vez es menos excepcional, ya que, en última instancia, su posición llega a ser como las otras a medida que la cadena se diferencia y que el rey controla cada vez a más personas, pero también él es poco a poco controlado por un mayor número de personas.

He aquí el proceso que quería describir en líneas generales. ¿Qué lección general podemos sacar de aquí? Creo que, desde el punto de vista del problema que me he planteado desde principios del año, la descripción de este proceso es importante para ver cómo se produce una forma de despersonalización del poder. El rey se mantiene siempre como «la fuente de honores, de oficios y de privilegios», según la fórmula de Blackstone –la metáfora emanatista es muy importante–, permanece siempre como la fuente de todo lo que sucede. Dicho esto, el propio ejercicio de este poder sólo es posible a costa de una forma de quebranto, en cierto sentido, del poder absoluto: y este quebranto constituye precisamente el nacimiento del Estado, de lo público. Es verdad que, en apariencia, el primer eslabón de la cadena manda en todos los demás, pero, de hecho, la visión sencilla y lineal

(A manda en B, [que] manda en C, etc.), transitiva, es muy simplista puesto que, en cada estadio, la delegación se acompaña de una concesión de controles. En última instancia, podemos preguntarnos si el primer eslabón, el gobernante, es gobernado o gobernante (los políticos, cuando se habla con ellos, suelen decirlo). Es evidente que, en sociedades complejas, el primer eslabón a menudo está en la posición de *Jean-Christophe*:[1] se trata de una novela que ya nadie lee, en la que uno de los personajes principales daba órdenes a las nubes: les ordenaba ir en el sentido en que iban: «¡Ve hacia el oeste!» (Con frecuencia, los gobernantes se encuentran en esta posición y no tiene nada de asombroso. Lo inquietante es que los gobernantes creen que mandan a las nubes y que logren hacérselo creer a los gobernados, con la complicidad de quienes forman parte de la red que constituyen hoy en día los periodistas, por ejemplo, que se inquietan por frases anodinas, que hacen creer que las frases anodinas actúan y que, ignorando los mecanismos del tipo que he descrito –los esquemas de redes y de causas en los que están inmersos los gobernantes–, ignoran casi siempre las causalidades reales: [los periodistas] desvían así [la atención y privilegian] una visión personalista del poder y de las formas de contestación del poder, que son mal aplicadas cuando se aplican a personas.)

Les pido perdón por haber sido un poco lento y farragoso; [me preguntaba]: «¿Puede transmitirse esto en una clase?» Vacilé mucho, deseaba pasar a cosas más fáciles de transmitir y más generales pero, en el fondo, creo que es lo esencial de lo que tengo que decir. No quería únicamente comunicar una idea bastante simple sobre el paso de un poder monopolizado por uno solo a un poder ejercido por una red, a una división compleja de controladores controlados, quería también hacerles sentir lo que significa hacer una antropología de lo público, del Estado. La próxima vez trataré de describir las cosas de manera más amplia, más fácil, por otra parte, para mí: el proceso del que he descrito una parte es, sencillamente, la historia de los sellos del rey en Inglaterra, y hay que comprender que el Estado del que somos el resultado es el producto de millares de pequeñas invenciones de este tipo, y sigue siendo todavía una historia muy simplificada. Estos millares de pequeñas invenciones sitúan a cada paso a diferentes personas en conflicto de intereses, que primero se elabora en la práctica y luego se teoriza, o que, a veces, se teoriza primero, cuando

comienzan a existir juristas, constitucionalistas, y se transforma en práctica por las personas que tienen interés en ello. Puede suceder que el rey se sirva de grandes juristas para expresar de modo legal su arbitrariedad: hay una forma de intercambio entre la teoría y la práctica, en particular; el libro famoso [de Sara Hanley] del que ya les hablé, *The Lit de Justice of the Kings of France*, y del que les hablaré más precisamente, muestra la existencia de intercambios, por ejemplo, entre el ejercicio técnico del poder y el ritual del poder del que podría decirse: «Es puramente simbólico, no tiene ninguna importancia.» [Y por fin, abordaré] la legitimación jurídica, es decir simbólica, del poder.

Trataré de mostrar en qué aspectos los juristas, que han desempeñado un papel enorme hasta la Revolución Francesa incluida, actúan como bisagra puesto que regulan las prácticas de delegación y, al mismo tiempo, elaboran la teoría constitucional capaz de fundamentar estas prácticas, muy a menudo operando un simple traslado al orden del discurso de cosas que están inventadas en la práctica, con intereses particulares de juristas que no son el canciller ni el guardián de los sellos. Son terceros, y el jurista es el que está en [posición de] tercero; son árbitros, lo que no quiere decir que no tengan intereses como árbitros: hay un momento en que el árbitro tiene ganas de jugar, y tal vez en la Revolución Francesa hubo un poco de esto...

CLASE DEL 21 DE NOVIEMBRE DE 1991

Respuesta a una pregunta sobre la oposición público/privado. – La transmutación de lo privado en público: un proceso no lineal. – La génesis del metacampo del poder: diferenciación y disociación de las autoridades dinásticas y burocráticas. – Un programa de investigación sobre la Revolución Francesa. – Principio dinástico contra principio jurídico a través del caso de los tribunales de justicia del rey, los lits de justice. *– Digresión metodológica: la cocina de las teorías políticas. – Las luchas jurídicas como luchas simbólicas por el poder. – Las tres contradicciones de los juristas*.

RESPUESTA A UNA PREGUNTA SOBRE LA OPOSICIÓN PÚBLICO/PRIVADO

[*Principio de la clase no grabado. Pierre Bourdieu responde a una cuestión sobre la pertinencia de la oposición público/privado*.]

Es una cuestión compleja; puedo remitirles al trabajo que realicé hace algunos años sobre la patronal francesa[1] donde, a través del análisis estadístico, entre otros instrumentos, aparece una de las oposiciones principales del universo del empresariado: la oposición proximidad/alejamiento en relación con lo público. Y una de las dimensiones principales según la cual se organiza el espacio patronal es precisamente la oposición entre público y privado. Para responder muy sumariamente a la cuestión que se me ha planteado, podemos decir que lo que llamamos privado es, en gran medida y en particular, la empresa, habitada por lo público. Podríamos decir más incluso: no existe, en última instancia, lo privado. Expuse de forma bastante extensa la teoría llamada de las profesiones,[1] teoría que se ha desarrollado en Estados Unidos con toda una serie de conceptos blandos, como es frecuente en la sociología anglosajona. Yo había demostrado ya que esta noción de profesión introducía un error fundamental, a saber, que se oponían las profesiones al Estado, cuando la propia existencia de las profesiones reposa en el Estado,

entre otras cosas porque las profesiones están protegidas por formas diversas de *numerus clausus*, y en particular por la que constituye el diploma como derecho a estar garantizado por el Estado. No es casualidad que las profesiones se manifiesten contra el Estado: [...] hasta los observadores más ingenuos han visto que hay algo raro en esta alianza unánime de personas tan diferentes. Pienso, por consiguiente, que la noción de profesión, igual que la noción de patronal, remite a cuerpos que están divididos según su distancia de lo público, y creo que no hay sectores de la empresa que no sean muy dependientes del Estado.

Todos nuestros discursos sobre el liberalismo son de una gran ingenuidad y el interés del estudio del Estado es justamente mostrar hasta qué punto las sociedades diferenciadas están imbuidas por completo de la lógica estatal. Es evidente que tal interpenetración tiene consecuencias y la ambigüedad que hay en las estructuras objetivas está también en los espíritus y en las estrategias ideológicas: uno de los principios de las estrategias de los dominantes es tener al fin todo y no pagar nada, como dice el sentido común. La paradoja de muchas estrategias políticas actuales, que apelan por ejemplo al liberalismo, es que son estrategias que pretenden asegurar a los dominantes los beneficios del liberalismo, los beneficios de la libertad, y los beneficios de la dependencia estatal... (Es un poco brutal y un poco simple, pero trataré de argumentar de manera más elaborada otra vez.)

([...] Es evidente que no se puede hablar del Estado sin incluir respuestas que conciernen muy directamente a la vida política más actual. Suelo encomendarles la tarea de realizar la transferencia ustedes mismos, pero tal vez sea un error porque ustedes no pueden hacerlo o no pueden hacerlo como yo lo haría. Al mismo tiempo, creo que es mi trabajo, en parte además porque el «espacio público» –concepto detestable que nos viene de Alemania–[2] está ocupado por ideólogos que hablan mucho, a tontas y a locas, de democracia, de política, de Estado, etc. Mi esfuerzo pretende situarme en otro nivel para tratar precisamente de cuestionar todo lo que se supone conocido, todos los problemas que se suponen resueltos por los que hablan a tontas y a locas, sobre el Estado, lo público, lo privado, más Estado, menos Estado, etc. Hay una especie de ascesis deliberada que no es en absoluto una huida de la política: es una manera de hablar de todo ello más seriamente, en todo caso de modo muy diferente. Quizá vuelva sobre esto al final, [...] es un problema que se plantea en términos de deontología

profesional: ¿se puede utilizar la cátedra como tribuna? No estoy seguro de eso, no lo sé. Me impongo unos límites, tal vez sin razón, pero les confieso que soy consciente de estos límites y les invito a preguntarse cuáles son las implicaciones políticas que pueden presentar mis análisis.)

LA TRANSMUTACIÓN DE LO PRIVADO EN PÚBLICO: UN PROCESO NO LINEAL

Vuelvo pues a mi propósito. Tal como anuncié desde el principio de este curso, trato de analizar un proceso, que se desarrolla en un largo período de tiempo, de transmutación de lo privado en público; mi objeto es un largo período histórico, que se extiende entre los siglos XII y XVIII, durante el cual se produce una alquimia progresiva de la que he citado algunos ejemplos. Por analogía, les remitiré (los que lo conocen, lo comprenderán enseguida; para los que no lo conocen, es un modo de incitarles a leerlo) al excelente libro de Cassirer titulado *Individuo y cosmos*,[1] que es una magnífica historia del pensamiento en el Renacimiento. Describe este período crepuscular, inaugural del pensamiento moderno, donde no se sabe bien si se habla de astronomía o de astrología, de química o de alquimia, si Marsilio Ficino o Pico della Mirandola –por dar algunos nombres de esta época– son los primeros grandes sabios modernos o los últimos grandes escolásticos retóricos. Y creo que, desde el punto de vista del Estado, se da una situación del mismo tipo, en la cual se producen avances y retrocesos, se tienen estructuras políticas ambiguas que pueden ser leídas de dos maneras como *gestalts* ambiguas; se pueden leer como supervivencias feudales o como primicias de las formas modernas.

Este período ambiguo es muy apasionante, porque es en dicho trabajo histórico en cierto modo de depuración –es en todo caso mi hipótesis, no me interesaría por esto de no ser así– donde se tienen quizá las mayores posibilidades de comprender mejor las lógicas que, a causa de su banalización, se convierten [luego] en oscuras y de difícil acceso.

Hay pues un proceso y este proceso no es un proceso lineal, lo cual es muy importante. Y voy hablarles hoy de dos libros, uno sobre los tribunales de justicia del rey, los *lits*, y otro sobre las ideologías prerrevolucionarias: en estas dos obras, hay testimonios de que no estamos ante un proceso continuo de depuración, de desfeudalización, de invención, un proceso

continuo que condujera pues, como parece que he dicho, de lo privado a lo público. Tenemos avances y retrocesos y, por ejemplo, la historia que voy a contarles sobre los tribunales de justicia del rey permite observar que hubo cierto avance en el siglo XVI hacia una teoría constitucional, la elaboración de cierto número de cuestiones públicas, *res publica*, de las repúblicas, que, con el ascenso de lo que llamamos absolutismo, fue seguido de un retroceso.

Primera idea: no se trata de un proceso lineal. En segundo lugar, al contrario de lo que hacen creer los historiadores de las ideas –ya lo dije otro día, pero creo que es bueno repetirlo–, si en la lógica de la vanguardia artística o filosófica hay que ir siempre más allá, hay que adelantarse a la vanguardia, en la lógica de la historia es al revés: hay que descubrir siempre una fuente de la fuente de la fuente. Un ejemplo: ¿quién escribió la primera novela? *¿La Nueva Eloísa* [de Rousseau], *Pantagruel* [de Rabelais], el *Satiricón* [atribuido a Petronio]? Y si seguimos remontándonos así encontramos siempre a un predecesor del predecesor del predecesor. Creo que esta búsqueda del precedente es uno de los aspectos de la investigación histórica que conduce a errores: en mi opinión, lleva a retrasar demasiado la primera aparición de un fenómeno, porque queda muy bien presentarse ante los colegas como el descubridor de algo todavía más antiguo –son efectos de campo que son efectos científicos–. Y por eso he insistido en el hecho de que, en última instancia, estas cuestiones de primeros comienzos no tienen ningún sentido. Siempre se dice de [Ferdinand de] Saussure que liberó la lingüística de la cuestión del origen de las lenguas. Creo que, casi siempre, al menos en los terrenos que conozco, la cuestión del primer comienzo no tiene ningún sentido: se trata de un punto de honor historicista que no tiene gran interés. Y el hecho de decir, como acabo de hacerlo rápidamente, que lo interesante son estas grandes transiciones largas con sus avances y retrocesos, elimina el problema mismo: vemos que no tiene gran interés en saber si Fulano tomó prestado algo de Mengano.

De lo que acabo de decir se desprende que se retrasa demasiado las primeras apariciones del pensamiento moderno. Cuando se leen los trabajos históricos, se percibe que la noción de lo público tuvo muchas dificultades para despegar, que fue muy difícil de pensar. Por ejemplo, [como lo ve] Maitland, al que cité la semana pasada, la distinción entre la capacidad pública y la capacidad privada del rey tardó mucho en hacerse. Lo mismo

que la distinción entre la renta nacional de la Corona y la renta privada del rey: son distinciones que a la vez se hacen y no se hacen, que pueden hacerse en ciertos sectores del pensamiento pero no en otros; pueden hacerse en la cabeza del gran canciller y no en la cabeza del rey. Por tanto, hay siempre retrocesos.

También hay en Maitland, páginas 226-227, un magnífico análisis de la noción de traición, que es un concepto completamente central: cuando se traiciona, ¿a quién se traiciona? ¿Se traiciona al rey o se traiciona a la nación? Se ve allí también que hay una especie de confusión: durante mucho tiempo, la traición es en esencia la traición del rey; en una lógica dinástica, es un tipo de ofensa personal al rey, que el rey puede anular, es decir, puede declarar que no se considera ofendido. Y, poco a poco, la traición se constituye como traición a algo abstracto. En el caso Dreyfus, por ejemplo, vemos que la traición se dirige al Estado; en el momento del «Manifiesto de los 121» sobre la guerra de Argelia,[1] el traidor es alguien que atenta contra la idea de Estado. Así pues, se trata de un proceso muy largo. Y esta disociación entre la casa y la *curia* –la curia, como se decía en la Edad Media–, entre la casa y el *cabinet*, como se dice en la tradición anglosajona –la casa hereditaria, la casa no hereditaria–, se hace muy lentamente, con retrocesos.

Tocamos ahora un punto que me parece crucial: toda la historia que voy contarles hoy, basándome en estos dos libros, tal vez esté dominada por una contradicción vinculada a la herencia, algo que he mencionado muchas veces. Quienes tienen los cargos están en una extraordinaria contradicción porque su ideología, su visión del mundo, sus intereses les llevan a estar del lado del derecho y de la transmisión controlada por el derecho, mientras que sus intereses como cuerpo con pretensiones nobiliarias, y con pretensión de transmitir los cargos con la venalidad de los cargos, [...] les hacen inclinarse del lado de la herencia. ¿Cómo pueden ser críticos con el modelo hereditario dinástico del rey cuando ellos están constituyéndose en nobleza de toga y obteniendo una forma particular de herencia de los privilegios? Se puede comprar una posición al Consejo de Estado y luego transmitirla por herencia. Estamos, pues, ante una forma primitiva de transmisión del patrimonio cultural. Estando del lado del capital cultural, del lado de lo académico frente a los poseedores de títulos nobles, contra la nobleza de espada que se encuentra del lado de la naturaleza, del lado de la sangre, los

poseedores de cargos entran en contradicción cuando comienzan a desear lo hereditario, cuando quieren que los cargos sean una especie de responsabilidad transmisible por la ley de la sangre y de la naturaleza. Las ambigüedades de su estrategia con respecto al rey están vinculadas a esta contradicción: «En el fondo, hay un lado bueno en el principio dinástico...» No lo dicen así, jamás se lee algo parecido, pero se ve claramente que su ambivalencia no es ajena al hecho de que tienen intereses ocultos en el modelo.

LA GÉNESIS DEL METACAMPO DEL PODER: DIFERENCIACIÓN Y DISOCIACIÓN DE LAS AUTORIDADES DINÁSTICAS Y BUROCRÁTICAS

Voy a ampliar ahora lo que dije la última vez. No estoy seguro de haber delimitado lo que constituía la idea central de mi intervención; creo que lo he dicho, pero más a través de los hechos que he presentado que delimitada como tal, por lo tanto paso a recordarlo. Les he descrito dos procesos. En primer lugar, el proceso de diferenciación: a través del análisis de la delegación de los sellos, del proceso de división de la firma, he descrito la constitución de un espacio de direcciones diferenciadas; les he descrito un proceso de alargamiento de las cadenas de autoridad, a través del cual trataba de describir la génesis de algo como público, es decir, una forma de poder en la cual cada poseedor de poder es controlador y controlado. Trataba pues de describir la génesis de una estructura, que es una protección relativa contra la arbitrariedad, dado que el ejercicio del poder está dividido entre personas interconectadas y unidas por relaciones de control mutuo. El ejecutante evidentemente está controlado por quien delega, al tiempo que está protegido, es la lógica del paraguas; pero el ejecutante, a su vez, controla al que delega, lo protege y lo garantiza. He insistido en el hecho de que el ministro debía proteger al rey contra el error y, al garantizar al rey, al mismo tiempo lo controla, lo vigila. A la vez, puede poner en guardia al rey frente a los atentados contra los intereses públicos. Es lo que se verá en las relaciones entre el rey y el Parlamento que voy a analizar: el Parlamento ha desempeñado esta ambigüedad estructural del mandatario que acabo de describir. El mandatario puede siempre usar del mandato contra el que se lo

ha otorgado; el mandatario puede volver contra el rey la autoridad que ha recibido del rey. Es el primer proceso. Y de ahí emanaba una ley que he mostrado a través de un ejemplo concreto: he sugerido que un dirigente moderno no dirige en última instancia gran cosa en la medida en que –se puede enunciar la ley– cuanto más [se extiende] la red, más crece el poder, mayor es la dependencia de las personas con respecto a una red de sustituciones de poder. En otras palabras, una de las consecuencias de esta diferenciación de los poderes es que, paradójicamente, el dirigente está cada vez más dirigido por aquellos a quienes dirige, lo que produce estas paradojas de la impotencia del poder, incluso en los de la apariencia más absoluta.

Este primer proceso de diferenciación está ligado al segundo proceso, y yo mismo he tenido muchas dificultades para ver el vínculo entre ambos, aunque me parece absolutamente central: se trata de la disociación de la autoridad dinástica –es decir, la casa del rey, los hermanos del rey, los herederos– y de la autoridad burocrática, encarnada por los ministros del rey. En el caso de Francia, como se verá a través de la historia de los tribunales de justicia del rey, me parece que, en determinado momento, el proceso de disociación ha estado bloqueado en parte; dicho proceso, que estaba muy avanzado en el siglo XVI, se encontró bloqueado, en el fondo, a partir de Luis XIII y, por supuesto, durante el reinado de Luis XIV, con la vuelta de los príncipes de sangre y del principio dinástico basado en la naturaleza contra el principio jurídico que comenzaba a instituirse. Sin embargo, creo que en Inglaterra –a falta de comprobación– la disociación del poder simbólico y del poder burocrático que explicaba Maitland se produjo de manera mucho más continua. Además, se perpetúa, ya que, todavía hoy, un poder real acantonado en lo simbólico coexiste con un poder de gobierno acantonado en lo técnico. Esta diferencia me parece importante [para] explicar [la diferencia entre los sistemas políticos franceses e ingleses], en la lógica del famoso artículo de E. P. Thompson sobre las particularidades de los ingleses,[1] siendo siempre la identidad una diferencia...

Querría abordar hoy el resultado de la interpenetración de estos dos procesos. Allí donde había dos personas, el rey y el canciller, vemos poco a poco aparecer siete, ocho, nueve o diez: vemos, pues, un proceso de fragmentación leibniziano, [un proceso] de diferenciación. Para

comprenderlo en todas sus implicaciones, hay que ver que cada punto –que llamo eslabones–, que cada eslabón es de hecho la cúspide de un campo: el proceso de diferenciación de los sellos que he descrito concierne en realidad a personas que están ellas mismas insertadas en los campos. La tesis general sobre la génesis del Estado moderno, que voy a ilustrar ahora tan precisamente como me sea posible con datos históricos, podría enunciarse así: se asiste a la constitución progresiva de un espacio diferenciado, de un conjunto de campos –campo jurídico, campo administrativo, campo intelectual, campo político propiamente dicho, pero que se manifestará después de la Revolución–, y cada uno de estos campos es el lugar de luchas [específicas]. Aquí reside uno de los errores, creo, que cometen los historiadores cuando hablan, por ejemplo, de cultura jurídica: ¿qué quiere decir «cultura jurídica»? Hay juristas que luchan por el derecho, hay un espacio de juristas que tienen estrategias jurídicas diferentes y, por tanto, hay un espacio diferenciado de textos jurídicos. Igualmente, hay un campo intelectual, un campo diferenciado de tesis sobre la voluntad general, etc. Tenemos, pues, un conjunto de campos que se diferencian por sí mismos y que están en competencia entre ellos. Otro ejemplo, el campo burocrático: en el segundo libro del que voy a hablarles, Keith Baker[2] analiza largamente a un autor que expresa la rebelión del campo jurídico contra el subcampo burocrático en vías de constitución; hay cierta crítica de la burocracia, de la tecnocracia, procedente de la región parlamentaria.

Estos campos están, por tanto, en competencia unos con otros, y es en dicha competencia donde se inventa en cierto modo el Estado, donde se inventa un tipo de poder «metacampo» que está encarnado por el rey mientras hay rey, pero que después lo estará por el Estado. Cada uno de los campos quiere actuar sobre este metacampo para triunfar a la vez sobre otros campos y en su propio campo. Esto es abstracto, pero verán ustedes muy concretamente, cuando les cuente la crónica histórica, [que este modelo] funciona muy bien. Así pues, lo que se constituye es un espacio de poder diferenciado, que yo llamo el campo del poder. En el fondo, yo no sabía que estaba haciendo esto, lo he descubierto al hacerlo: quería describir la génesis del Estado y, en realidad, creo que describo la génesis del campo del poder, es decir, un espacio diferenciado dentro del cual los poseedores de poderes diferentes luchan para que su poder sea el poder legítimo. Uno

de los retos de las luchas dentro del campo del poder es el poder sobre el Estado como metapoder capaz de actuar en los diferentes campos.[1]

Ya expliqué esto el año pasado. Podría dar ejemplos. Hay uno muy sencillo que es la edad de la jubilación. Un cambio de la edad de jubilación concierne a todos los campos: conseguir una rebaja universal de la edad de la jubilación, por ejemplo, es una de las maneras de regular las luchas internas en cada campo: es el «¡Sitio para los jóvenes!», «¡Guerra a la gerontocracia!». Otros ejemplos: obtener cuotas para un origen étnico o por sexo, etc. Es una ley general que enseguida tiene efectos específicos en cada uno de los campos. Por consiguiente, las luchas de aspecto universal, es decir, transcampo, tienen que entenderse a partir de los desafíos que representan dentro de la lógica de cada campo.

UN PROGRAMA DE INVESTIGACIÓN SOBRE LA REVOLUCIÓN FRANCESA

Éstas son las líneas generales y, si tuviera nueve vidas, hay algo que me gustaría mucho realizar: creo que podría hacer una sociología del Estado, del campo del poder en vísperas de la Revolución Francesa, y –esto es ya el colmo de la *hybris*– creo que ésa sería la verdadera cuestión que hay que investigar sobre la Revolución Francesa. Es completamente factible, sólo requiere mucho tiempo: habría que estudiar este universo de individuos que están situados cada uno en un subcampo, que tienen cada uno sus propiedades (habría que saber si eran jansenistas, galicanos, si habían estudiado en un colegio jesuita o en otro lugar, si habían leído a Rousseau, si tenían una posición en el Parlamento o en otro lugar). Como se hace en cualquier investigación, habría que conocer todas sus propiedades pertinentes y luego relacionar estas propiedades pertinentes con los propósitos e intenciones que tenían, algo que los historiadores de las ideas estudian como si todo hubiera caído del cielo, como si constituyera una cultura. (Algunos historiadores hacen como si se tratase de una cultura, lo que en sentido estricto no quiere decir nada, o, todavía peor, como hacen algunos a los que les da por la filosofía –la filosofía es la tara de Francia–, como si se tratara de una filosofía política. Cuando los historiadores se ponen a filosofar, es, de verdad, el final de todo. Pienso en el *Diccionario de la Revolución Francesa*:[1] François Furet y algunos otros están

inventando una historia sin historia, donde la historia de las estrategias políticas se reduce a la historia de las ideas. Mi pequeño programa es, al contrario, un programa muy serio; por desgracia, no tengo la fuerza de cumplirlo, de no ser así creo que éste barrería unos cuantos discursos de los que pueblan regularmente *Le Nouvel Observateur.)*

Hay un espacio de los agentes comprometidos con la Revolución Francesa que tienen nombre propio: Marat ocupa una posición muy baja en el campo intelectual; le ajustó las cuentas a Condorcet, le cortó la cabeza[2] (como muchos intelectuales de hoy que se meten en polémicas guillotinarían de buena gana a algunos de sus rivales si tuvieran la oportunidad). La Revolución fue la ocasión de ajustar, por medio de la violencia física, cuentas que suelen ajustarse con la violencia simbólica. Por lo tanto, hay un campo intelectual, un campo religioso, un campo administrativo o burocrático, un campo jurídico-parlamentario: cada uno de estos campos tiene su lógica y habría que situar a los agentes en estos espacios y relacionar las tesis que hayan podido formular (sobre el Parlamento, sobre el derecho constitucional, sobre la voluntad general, etc.) con sus respectivas posiciones en estos espacios y con las propiedades ligadas a los individuos que permiten definir su posición en estos espacios. Creo que así se comprendería mucho mejor la genealogía histórica de las ideas llamadas «republicanas» que son el producto de luchas entre agentes que ocupan posiciones diferentes en espacios diferentes, atentos a definir conforme a sus intereses estas entidades que son el Parlamento, el rey, el derecho, la naturaleza, la cultura, la herencia, etc. Es una cuestión muy difícil; no puedo oponer más que un programa de investigación, pero los que están suficientemente informados sobre la investigación pueden comprobar que es un programa muy serio y, si alguno de ustedes o un grupo de ustedes se pone a trabajar en ello, estoy dispuesto a colaborar o a dar todo lo que pueda; creo que sería una tarea muy útil.

Me voy a ocupar ahora de algunos trabajos que van en esta dirección. Si he sido capaz de decirles lo que les he dicho, si he tenido el valor de decírselo, es porque hay trabajos en este sentido, llevados a cabo por historiadores norteamericanos, por desgracia o por suerte. (Cuando digo «por desgracia» no es por nacionalismo, ya lo he dicho muchas veces: cuanto más avanzo en mi vida, ahora que trabajo en Manet, en Flaubert, en la Revolución Francesa, etc., más leo sólo inglés... Esto dice mucho sobre el

estado de la investigación francesa.) Los libros de los que voy a hablarles son obra de Sara Hanley[1] y de Keith Michael Baker.[2] Ambos libros, sobre todo el primero, constituyen, a mi juicio, obras maestras de trabajo histórico, con la pequeña reserva que he mencionado, a saber, que los agentes principales no están suficientemente caracterizados en sus propiedades sociales: aunque [Sara Hanley] rompa con el estudio de lo político para orientarse hacia el estudio de los agentes políticos y de sus acciones, la autora no llega hasta el final y no da todas las informaciones pertinentes para analizar las condiciones sociales de posibilidad de los discursos o de las prácticas que estas gentes inventan: inventan nuevas prácticas, nuevas maneras de tratar al rey o de tratar los problemas de sucesión: querríamos saber más, a partir de qué, a partir de qué tipo de interés.
Proporciona muchos elementos, muchos más de lo habitual, pero no los suficientes.

PRINCIPIO DINÁSTICO CONTRA PRINCIPIO JURÍDICO A TRAVÉS DEL CASO DE LOS TRIBUNALES DE JUSTICIA DEL REY, LOS «LITS DE JUSTICE»

¿Por qué me parecen importantes estos dos libros? Porque elaboran, sobre todo el primero, una especie de crónica histórica de las extraordinarias relaciones entre el rey y el Parlamento, y digo bien: «extraordinarias relaciones»... Puedo ofrecerles la definición que da el *Dictionnaire des institutions de la France* de Marion:[1] «Los poderes de las instituciones de justicia, al ser una delegación del soberano, cesaban cuando el rey acudía en persona para cumplir con su deber real de administrar la justicia.» El rey delega en las instituciones de justicia, es decir, en el Parlamento, los poderes judiciales; estos poderes cesan cuando acude el propio rey: anula la delegación presentándose en persona en el lugar donde se ejerce la delegación. El tribunal de justicia del rey, el *lit de justice*, es para el rey el hecho de ir a anular en cierto modo su delegación. Por consiguiente, y es algo muy importante, no hay definición posible de una institución como el *lit de justice*. Si lo leen, verán ustedes que el interés mismo del libro es demostrar que se luchó durante seis siglos para decir lo que era este *lit de justice,* para llegar a imponer una definición conforme

con los propios intereses. Esta definición es ya más bien favorable al rey, [cuando se debe a] un historiador moderno favorable al partido del rey que creía que estaba haciendo positivismo. El parlamentario dice: «¡Nada de eso! Al contrario, cuando acude el rey, es el momento en que ejercemos con él el poder legislativo, le presentamos reclamaciones, cumplimos con nuestra función de control que está inscrita en la delegación.» Pero continúo leyendo a Marion: «Los poderes de las instituciones de justicia, por ser éstas delegaciones del soberano, cesaban cuando el propio rey acudía para cumplir con su deber real de administrar la justicia. De ahí la costumbre de los reyes de presentarse en su Parlamento para registrar de manera indiscutible los edictos...» Se dice: «Aquí está el rey», es muy asombroso, es el punto de vista del rey... El rey, que había comprendido que la delegación cesaba cuando iba allí, iba para ejercer su autoridad, es decir, para obligar el Parlamento a someterse. «De ahí la costumbre de los reyes de acudir a sus Parlamentos para registrar por su autoridad los edictos, las declaraciones, etc., a los que los parlamentarios se resistían, es lo que se llamaba los *lits de Justice»*.[1]

El libro de Sara Hanley es contrario a esta definición que, sin embargo, es útil: es la historia de todos los conflictos a propósito de los *lits de justice* –debe haber una cincuentena desde el siglo XVI–. El primero tuvo lugar bajo Francisco I en 1527, y desde esta fecha hubo toda una serie de ellos. Lo que estaba en juego era saber quién, entre el mandatario y el delegado, iba a ganar. Y cada uno conseguía beneficios: el problema de los parlamentarios, por ejemplo, era recoger los provechos simbólicos extraordinarios que representaba la presencia del rey, el hecho de estar sentados a su lado, vestidos de rojo, etc., sin tener los costes extraordinarios que representaba la violencia inscrita en la definición que acabo de leer, cuando el rey quitaba con una mano lo que había dado con la otra. Por tanto, se trataba de cómo obtener el provecho de estar sentado al lado del rey sin perder el poder legislativo que implicaba el estatuto del Parlamento. Por supuesto, no voy a contarles en detalle los diferentes *lits de justice*. Si consultan ustedes el libro, verán los diferentes casos. Tal vez esté siendo un poco reductor, es otra vez mi lado de sociólogo, pero me parece que cuando se tiene el modelo de las relaciones entre el rey y el Parlamento, prácticamente se pueden deducir las formas sucesivas que adquieren los diferentes *lits de justice*. Lo que se da en estos encuentros entre el rey y el Parlamento es una

lucha entre dos poderes en el seno del campo del poder que se está constituyendo, una lucha en la cual las relaciones de fuerza varían según diferentes variables. Por ejemplo, vemos enseguida que algunos *lits de justice* se celebran cuando el rey [Luis XIV] tiene cuatro años... Evidentemente es capital saber quién va a llevar al rey; le balbucean algunas palabras y se interpreta lo que dice: en este caso, el poder real es muy débil, aunque haya una regencia...

Otro caso muy interesante es el punto de partida de los procesos revolucionarios: en 1715, el rey [Luis XV] es demasiado joven para gobernar y el duque de Orleans quiere ser reconocido como regente legítimo. Dado que por sí mismo el duque no dispone de un principio de legitimidad muy grande, hace una concesión monstruosa al Parlamento: «Reconocedme» –esto, por supuesto, no pasa así–; lo que es apasionante en el libro son todas las mediaciones, los tratos, etc.: todo está reglamentado antes de la exhibición colectiva, pública y ritual. [El duque de Orleans] se las arregló para decir: «[Reconocedme y] les concedo el derecho de reclamación» que, evidentemente, el período absolutista había abolido; durante el reinado de Luis XIV ya no había reclamación y el *lit de justice* se había convertido en una gran ceremonia versallesca, una ceremonia a modo de gran espectáculo, el jefe ya no era el gran canciller sino el maestro de ceremonias. El Parlamento recibe el derecho de reclamación como contrapartida al reconocimiento de la legitimidad del regente y, sobre todo, lo que se le concede, más que el derecho de reclamación, es la pretensión mayor del Parlamento que consistía en tener voz en el nombramiento del rey.

La historia es bastante monótona en cuanto se ha comprendido la apuesta de esta lucha simbólica, que es uno de los problemas que se les plantea a todos los poderes. Max Weber, que teorizó las cosas en su generalidad, muestra, por ejemplo, que el poder carismático es el poder más expuesto en el período de sucesión: el jefe carismático puede perpetuarse sólo suprimiéndose como carisma –lo que Max Weber llama la «rutinización del carisma»–.[1] El jefe carismático es extraordinario, su legitimidad nace de una crisis, él en sí mismo es el fundamento de su propia legitimidad; el jefe carismático es el que se ha mostrado extraordinario en un período extraordinario. Entonces, ¿cómo transformar este carisma, esta especie de propiedad extraordinaria, en algo ordinario? ¿Cómo transmitírsela primero

a alguien ordinario? Puede ser un hijo, puede ser un delfín, etc. Max Weber elaboró una teoría sobre las maneras de regular este problema de la sucesión (no se puede hacer una teoría de los sistemas políticos sin hacer una teoría diferencial de los modos que tiene un régimen para asegurar su propia perpetuación). Hasta un régimen tradicional, como la realeza hereditaria, debe regular el problema. Y, en el siglo XVI, con los vientos de crisis –Francisco I tenía problemas con el imperio [el Sacro Imperio Romano Germánico], había sufrido derrotas militares y se había visto enfrentado a traiciones–, el Parlamento, autorizado por el rey para ejercer el control sobre el derecho público, el derecho constitucional, todo lo que concierne al Estado, se encuentra en posición de fuerza; se halla en situación de decir: es el derecho el que decide y la transmisión [del poder] está garantizada por el derecho.

El desafío de la lucha es lo siguiente: la coronación, por ejemplo, es una ratificación de un acto jurídico, mientras que, en los períodos en que el rey es fuerte y el Parlamento débil, es el principio dinástico el que triunfa por oposición al principio jurídico; el rey es rey porque es el hijo del rey, y es el rey no por *nomos* como decían los griegos, «por la ley», sino por la naturaleza, es el rey por la herencia. Sara Hanley muestra muy bien cómo el vocabulario cambia: es un pequeño cambio de vocabulario, imperceptible, pero que cambia todo, y evidentemente, en estas instancias, se pelea por las palabras, en apariencia nada, pero en realidad para cambiar una palabra por otra. En el siglo XVI, se habría dicho: «El reino jamás está vacante»; en el siglo XVII, se dice: «El rey jamás muere.» Se pasa, por tanto, del reino al rey, de la cosa pública a la cosa privada dinástica. Paralelamente, todo el léxico en el cual se expresa la transmisión pasa de una lógica de connotación jurídica a connotaciones naturales, con toda una simbología –la metáfora del Fénix que renace de sus cenizas, o la metáfora del sol que renace eternamente–. «¡El rey ha muerto, viva el rey!»: toda esta simbología es una forma de orquestación del principio dinástico fundado en la naturaleza.

Acabo de enunciarles el principio, ahora haría falta [que lo desarrollase]: no sé si es pertinente porque esto va a llevarme horas, pero voy a tratar de hacerlo muy rápido. Es algo relacionado con la historia, con los de arriba y con los de abajo, con las vicisitudes de una relación de fuerza entre dos poderes: uno es el poder real basado en el principio dinástico, tal como se lo

describí al principio, con el principio del linaje, de la herencia por la sangre, de la familia, los hermanos del rey, etc.; el otro es un principio jurídico en el cual todos los actos deben estar garantizados por el derecho, y en particular este acto inaugural del reinado que es la coronación, o la investidura, o el nombramiento. Y este período puede ser ínfimo: por ejemplo, a la muerte de Enrique IV en 1610, se reprocha al partido del rey el haber coronado a su sucesor [Luis XIII] cuando Enrique IV todavía estaba allí en efigie. El período de interregno es un peligroso período de discontinuidad, donde ambos poderes se enfrentan muy particularmente: los poseedores del derecho, queriendo estar muy presentes en estos momentos, y los del partido del rey, dando golpes de fuerza, según la definición de Marion, para tratar de evitar que la competencia jurídica usurpase la competencia dinástica.

Según Sara Hanley, en el período que ella llama jurídico, había un proceso que llevaba de una realeza jurídica a una realeza dinástica autoritaria. Me parece que hay un pequeño error: como he demostrado, la realeza se pensó en su origen en la lógica dinástica, y fue a través de transacciones con los juristas como el principio dinástico se vio obligado a hacer concesiones al principio jurídico, sobre todo en el siglo XVI con la vuelta al principio dinástico, pero afirmado no como una manera de ser, como entre los Capetos, sino como una «ideología», convirtiéndose el principio dinástico en una ideología justificadora del poder real. Podríamos, por supuesto, [construir la secuencia]: principio dinástico 1, principio jurídico, principio dinástico 2; en tal caso, yo estaría de acuerdo, y podríamos reservar el nombre de absolutismo para el principio dinástico 2, es decir, el momento en el que se sirve de la ideología dinástica para justificar un modo de transmisión. En fin, son distingos insignificantes pero que, sin embargo, me liaron un poco porque tenía dificultades para continuar.

DIGRESIÓN METODOLÓGICA: LA COCINA DE LAS TEORÍAS POLÍTICAS

Una contribución apasionante de Sara Hanley, desde mi punto de vista, es que, en lugar [de contentarse] con hacer lo que han hecho muchos

historiadores –por ejemplo, la llamada Escuela de Cambridge, con autores como Skinner–,[1] que han estudiado mucho las teorías políticas, en particular las del siglo XVI, [...] Hanley estudia también los [grandes rituales] políticos, sobre todo los *lits* [*de justice*] del rey o las «sesiones reales», es decir, las sesiones en las cuales el rey acude al Parlamento, [mostrando que] tienen dos funciones. La primera consiste en exhibir, como en todas las ceremonias, una estructura social, una jerarquía. (Cuando trabajé sobre la patronal, describí un gran entierro de la familia de Wendel, que había sido relatado en *París-Match*: se comprueba que el cortejo fúnebre es la proyección en el espacio de una estructura social.[2] En las sociedades llamadas «arcaicas», por ejemplo entre los cabileños, los desfiles matrimoniales eran exhibiciones de capital simbólico: aparecían los parientes, se disparaban fusiles, se hacía ostentación de su capital simbólico –es lo que hacen muchos teóricos, las «teorías procesionales» son a menudo ocasiones de exhibir capital simbólico...) Estas grandes ceremonias como el *lit de justice* tenían pues la función de exhibir capital y de distribuirlo diferenciadamente: eran una proyección del espacio social en forma de protocolo, con asistentes de rojo, de negro, etc. Todo esto estaba definido por luchas interminables por sitiales más o menos altos, con cojines, sin cojines, a la derecha, a la izquierda, todo estaba organizado para expresar de manera sistemática una jerarquía social. Sara Hanley muestra que estos rituales eran muy importantes, porque eran una ocasión para que los partidos estuvieran presentes –los partidos del rey y los partidos parlamentarios–, para que se enfrentaran a fin de obtener pequeñas ventajas. En estos enfrentamientos, el arma era el discurso; por consiguiente, producían el discurso. Las estrategias retóricas destinadas a justificar ventajas protocolarias, es decir, simbólicas, eran estrategias de invención de derecho constitucional, de teoría constitucional, de producción de discursos políticos.

El interés de este libro, aunque la autora no lo haga explícitamente, es que muestra el fermento del que nacieron todos estos tratados de política que se estudian en el Instituto de Estudios Políticos o en otros lugares. Bodin y compañía se alimentaron de estos discursos de canciller, que, además, ellos mismos pronunciaban a menudo; podían estar encargados de hacer el discurso inaugural de tal ceremonia. Es muy importante porque ustedes van a pensar que mezclo cosas que no tienen nada que ver. Uno de

los méritos del libro de Fritz K. Ringer sobre los mandarines alemanes[1] es del mismo tipo que el de Sara Hanley: cuando quiso estudiar la ideología de los mandarines alemanes entre los años 1890 y 1930, no utilizó sólo los textos oficiales –los escritos de Heidegger, etc.–, sino también todos los textos de estos personajes que podrían considerarse triviales: los discursos en las entregas de premios, los discursos de inauguración, de la Academia, etc., es decir, la ideología común de estas personas. Demuestra que los problemas que todos nosotros hemos mamado en la filosofía («explicar y comprender», «calidad y cantidad», etc.) eran tópicos del discurso académico común, las cosas que se discutía entre profesores, que forman parte de los rituales académicos. Por supuesto, hay una especie de visión «celebrante»: para los filósofos, Heidegger no está en su discurso de rectorado. Pero, por desgracia, ahí está, y me parece que no es en absoluto por el placer de rebajar, por el placer de ir a la cocina, aunque a Heidegger le gustaba citar siempre una anécdota de Heráclito: estaba un día Heráclito en su cocina, llegaron unos invitados y, molestos, le dijeron: «Señor de la casa, te sorprendemos en tu cocina», y Heráclito respondió: «No, no, aquí todavía quedan dioses.» A Heidegger le encantaba citar esta anécdota, pero de hecho le disgustaba mucho que se entrara en su cocina, como a todos los filósofos. Creo que es la imagen que se tiene de la sociología, que rebaja, [que adopta el] punto de vista de la suspicacia, todas esas tonterías que se pueden oír sobre la sociología.

Hay un magnífico libro que se publicó hace cuatro o cinco años en francés, una recopilación de textos de los grandes filósofos alemanes sobre la universidad.[1] No es una maldad, opino que los universitarios universalizan su visión de la universidad. Muy a menudo les dicen: «Esto va mal, tenemos a los bárbaros a las puertas», y, en realidad, lo que quieren decir es que hay muchos estudiantes... Por consiguiente, es muy importante resituar los discursos oficiales, los que son reconocidos como tales, los discursos que están santificados por los historiales académicos, etc., en el conjunto de la producción [de los discursos], sabiendo bien que cada discurso debe cierto número de sus propiedades a las circunstancias en las que ha sido pronunciado y que no podemos tratar un discurso de entrega de premios como el *Tractatus philosophicus*, eso ya lo sabemos... Pero lo que hace Sara Hanley es muy importante, porque muestra que los discursos puros sobre la República de Bodin, etc., son discursos de personas que

estaban comprometidas con su época, que tenían algo que hacer en la República, que tenían intereses, pero no intereses en el sentido utilitarista, sino desafíos...

LAS LUCHAS JURÍDICAS COMO LUCHAS SIMBÓLICAS POR EL PODER

Vuelvo a mi explicación. En el momento de estos encuentros, de estas asambleas, los parlamentarios, el canciller, el guardián de los sellos, el primer presidente del Parlamento, todos ellos se enfrentaban con grandes discursos que, evidentemente, tenían funciones de legitimación, de estrategia política inmediata en el campo del poder y en el subcampo jurídico del poder real. Cuando se lee esta clase de textos, no se puede ignorar, o habría que querer ser ciego, que [la defensa del orden público en latín por tal canciller] tiene que ver con el hecho de [que su autor] está del lado de lo público, lo que es una manera de criticar la pretensión del rey de limitar las competencias del Parlamento, que es una manera de criticar al rey, que quiere limitar la transmisión de los cargos públicos que los parlamentarios también comienzan a desempeñar. En otras palabras, no se puede ignorar que esta reivindicación de lo universal tiene algo ver con intereses particulares de parlamentarios que ocupan tal o cual posición en el espacio de los parlamentarios. Aquí tienen el mérito principal del trabajo de Sara Hanley.

Ahora, muy deprisa, trataré de explicarles en unas cuantas frases las grandes líneas de la historia de los *lits de justice*, es decir, de las relaciones de fuerza entre los dos poderes que se enfrentan. [...]

Los juristas se pelearán con las mismas armas para fines opuestos y, por ejemplo, jugarán con un pequeño número de fórmulas procedentes del derecho canónico o del derecho romano o de la mezcla de derecho canónico y de derecho romano que se desarrolló entre los siglos XII y XVI. Como en las luchas de numerosas sociedades arcaicas, el que gana es el que consigue volver a su favor una fórmula canónica. De hecho, la lógica de las luchas simbólicas consiste en tener la última palabra, sobre todo de una palabra de la tribu, es decir, de una palabra muy importante, ante la cual todo el mundo está obligado a inclinarse. Hay ejemplos muy buenos en el pensamiento griego de palabras que atraviesan toda la historia del pensamiento, de

Homero a Aristóteles, sobre la que todos los pensadores sucesivos trabajaron, porque apropiarse de esta palabra constitutiva del pensamiento era lograr una victoria. Lo que resulta muy interesante es que todos ellos van a intervenir y que esto contribuirá a la confusión que mencionaba: se trata de una transición muy confusa –como la del paso de la alquimia a la química–, en la medida en que son cambios pequeños que, a menudo, sólo son inteligibles para quienes están en el universo, lo que es, de paso, otra propiedad de los campos. Dentro de un campo, nos matamos por cosas que son imperceptibles para quienes se encuentran en la puerta al lado. Por ejemplo, los nobles de espada –que están presentes, aunque la autora no los nombra y les haga reaparecer al fin como vencedores a través de la vuelta del absolutismo–, imagino que todos estos debates en latín no debían alterarlos, no estaban tan cultivados como para saber si había que decir: «¡El rey ha muerto, viva el rey!»

Se dan, pues, estas pequeñas luchas, a partir de un capital común, de una cultura común. Pienso que la palabra es justa. Para pelearse con alguien, hay que tener muchas cosas en común, lo que constituye otra propiedad de los campos: para pelearse hay que tener en común el latín, el reconocimiento del valor del latín, de multitud de cosas. En otras palabras, para que hubiera lucha en un campo, hacía falta que hubiera acuerdo sobre los terrenos de desacuerdo, sobre las armas legítimas y legítimamente empleadas en la lucha, sobre los criterios mismos del triunfo, lo que hace que aparentemente se pueda hablar de una cultura. Pero todos estos instrumentos, que originan el consenso, crean el consenso para el disenso. Las diferencias infinitesimales que se operan en el curso del tiempo son conquistas: [...] lo público será el producto de estos pequeños deslizamientos semánticos, de estas pequeñas invenciones infinitesimales que, en cierto sentido, pueden pasar inadvertidas hasta para los que las inventan. Los que las inventan están tan imbuidos de los provechos simbólicos que les aporta la victoria que no se dan cuenta de que están serrando la rama en la que están sentados. Muy a menudo, los dominantes pueden contribuir a sacudir los cimientos de su dominación, porque, llevados por la lógica del juego, por así decirlo, por la lógica de las luchas en un campo, pueden olvidar que van un poco demasiado lejos y que lo que dicen puede ser repetido por un plebeyo que no está en el campo, que no tiene capital nobiliario ni capital de conocimiento. Esta ceguera, o ilusión,

es lo que llamo *illusio*,[1] esta ceguera vinculada a la inversión en un campo y que es uno de los principios explicativos del declive de las élites. Supone otro gran problema histórico: ¿saben ustedes que Pareto es el único, creo, que lo ha planteado claramente?, ¿cómo llega a declinar lo que él llamaba una «élite»? Decía que era porque [sus miembros] están desmoralizados.[2] Pienso al contrario que, muy a menudo, uno de los mecanismos por el que las élites se suicidan depende de un determinado mecanismo del campo –parece increíble porque normalmente [se piensa en términos de desmoralización]–. La pasión de las luchas internas –como en las sectas trotskistas– hace que el árbol oculte el bosque, y la última diferencia con el enemigo más próximo, es decir, el amigo, hace olvidar este principio de lógica elemental. [Les remito al] proverbio cabileño: «Mi hermano es mi enemigo, pero el enemigo de mi hermano es mi enemigo...»

Un minuto más. La tesis dinástica se tambalea a causa de la crítica jurídica a lo largo del siglo XVI, por la pretensión de los juristas del Parlamento de ser pares del rey, de compartir con él el trabajo legislativo y no sólo el trabajo judicial. El poder real absoluto reafirmaba la identidad de la función y de su poseedor, cuando el trabajo de los juristas consistía en operar esta disociación, característica de la burocracia moderna según Weber, según la cual el funcionario no es su función: el funcionario es independiente de la función, el funcionario es intercambiable. El debilitamiento de la tesis dinástica desemboca, a principios del siglo XVII, [en una reactivación paradójica de otros principios]. Existe un principio canónico en el siglo XVI: *dignitas no moritur*. *Dignitas*: la posición no muere; el rey muere, pero la *dignitas* no muere. Decir: *dignitas no moritur*, significa que hay un rey, y hasta dos cuerpos del rey –es la famosa teoría: hay un rey dignatario que es eterno y hay un rey biológico que, éste sí, es mortal–. Dicha distinción será barrida por la vuelta al principio dinástico que funcionará como ideología y, de nuevo, se confundirá la función con su poseedor: «El reino jamás está vacante», «La autoridad real jamás muere». Las formulaciones se transforman en el siglo XVI: «El rey no muere jamás», o *«Le mort saisit le vif»*, que es la fórmula de los juristas. Y, al mismo tiempo, el orden monárquico está legitimado por el orden jurídico: la visión de un Parlamento como una instancia relativamente autónoma que puede servirse del poder que delegó el rey en él para controlar al propio rey, incluso para contrarrestarlo en nombre de un orden público que, en cierto

modo, trasciende al rey, y del que los parlamentarios son depositarios, incluso contra el rey, esta visión desaparece, y los juristas se encuentran reducidos al estatuto de instancia de legitimación y de consagración de la realeza.

LAS TRES CONTRADICCIONES DE LOS JURISTAS

Dicho esto, y voy a detenerme ahí –pero quería llegar hasta ahí para que mi explicación tuviera coherencia–, los juristas están en una situación muy incómoda, se mueven en medio de una especie de *double bind* constante, en una doble limitación permanente que afecta a varias cosas. En primer lugar, es evidente que como juristas están, por supuesto, del lado del derecho contra la naturaleza, por definición. Al menos, están del lado del derecho como el instrumento de la legitimación de lo que hay. Lo menos que puede hacer un jurista es decir: «Está bien así, pero estará todavía mejor si yo digo que esto debe ser así.» Es lo mínimo que puede hacer un jurista, si no es así, se anula como jurista; si dice que lo que está bien es la espada, es el fin del jurista. El jurista como tal está pues del lado de un redoblamiento de lo que existe por un enunciado del deber-ser cuyo monopolio tiene: es la función mínima de legitimación. No puede adherirse pura y simplemente a la fórmula dinástica de la transmisión natural de padre a hijo. Pero, como poseedor de privilegios, como poseedor de su oficio, trabaja continuamente para adquirir el derecho a transmitir por herencia sus cargos. Como poseedores de un capital cultural que los opone a los nobles, los juristas están del lado del mérito, del lado de lo adquirido, por oposición a lo innato, al don, etc.; sin embargo, comienzan a pensar en su adquisición como en una especie de cosa innata para ser transmitida y, por tanto, están ya en una contradicción: no pueden justificar la potencia real sin limitarla *de facto*, puesto que es ya una limitación decir que necesita ser justificada. Pero, a fortiori, desde el momento en que comienzan a argumentar, a dar razones para obedecer al rey, atan al rey con las mismas razones que dan para obedecer al rey. Éste es el primer punto.

Segundo punto. Están del lado del rey, pero son también de naturaleza noble –la herencia de los cargos–. Tercer punto –es la contradicción de los juristas que acabo de mencionar–, son poseedores de una competencia

técnica: una competencia que implica una «jurisdicción», pues implica límites y un conflicto de límites; y todas las grandes luchas dentro del campo del poder son luchas de competencia. La palabra «competencia» es importantísima, es un concepto jurídico y, al mismo tiempo, un concepto técnico: la competencia es el derecho a ejercer una competencia técnica en una determinada jurisdicción. Las luchas de competencia en las que los juristas se enfrentan al rey son también luchas técnicas, pero tienen una dimensión simbólica en la medida en que no se puede legitimar al rey o limitar su competencia sin afirmar su diferencia con relación al rey, diferencia que exige ser reconocida por el rey. Esto comienza ya en la Edad Media: hay trabajos sobre los juristas en Bolonia [que muestran que éstos] se hallan siempre en esta posición paradójica; se ven obligados a arrancarle al rey un poder que piden al rey que reconozca, es decir, que arrancan al poder un poder de control: este poder sólo se vuelve legítimo si es reconocido. Están, por tanto, en una posición de *double bind* que se ve bien en sus relaciones con las gratificaciones simbólicas que el rey les concede. De hecho, el *lit de justice* es para ellos una contradicción viva. Por ejemplo, uno de los problemas es saber si es el rey quien acude a ellos o si son ellos los que acuden al rey. ¿Es el rey quien va al Parlamento o son ellos quienes van a palacio? Ir a palacio es algo burlonamente honorífico cuando tienen que negociar, legitimar, justificar; y todas estas contradicciones en las que se ven inmersos son generadoras de teorías –pienso que las contradicciones están en la base de las invenciones jurídicas más milagrosas.

Último punto: siempre están tentados a dejar la competencia en materia de control contra el reconocimiento simbólico. Y me parece que hay que tener en mente estas tres contradicciones para comprender las vicisitudes de los parlamentarios. Los reyes pueden jugar con estas contradicciones, que son más o menos fuertes según la fuerza del rey (les remito a lo que dije antes sobre problemas de transiciones de infancia y de regencia). Y los reyes pueden jugar con estas contradicciones para debilitar el Parlamento: es pues un juego extremadamente complejo. Volveré sobre ello la próxima vez y pasaré al segundo libro que [trata] de los preludios de la Revolución Francesa, en el momento de la gran crisis de Maupeou, la que siempre se cuenta, que afecta a la transmisión de los cargos y, por lo tanto, al problema dinástico de los juristas.[1] El problema de la transmisión de los cargos es el siguiente: ¿también se aplica a los cargos el principio dinástico? Maupeou

se convirtió en el temible personaje que quiso instaurar un principio no dinástico para los juristas que eran críticos con el poder dinástico, lo que desencadenó una rebelión de la nobleza de toga, y también toda una serie de trabajos que están muy cerca de lo que condujo a la Revolución Francesa...

CLASE DEL 28 DE NOVIEMBRE DE 1991

La historia como objeto de luchas. – El campo jurídico: un enfoque histórico. – Funciones y funcionarios. – El Estado como fictio iuris. *– El capital jurídico como capital lingüístico y como destreza práctica. – Los juristas frente a la Iglesia: la autonomización de una corporación. – Reforma, jansenismo y juridismo. – Lo público: una realidad sin precedentes que no acaba de llegar*.

LA HISTORIA COMO OBJETO DE LUCHAS

[En la última clase, analicé] la historia bastante extraña de las relaciones entre el rey y el Parlamento a propósito de la institución llamada el *lit* [*de justice*] del rey. He tratado de mostrar que dicha institución era objeto de una lucha permanente entre ambos personajes sociales que se enfrentaban por ello, y que esta confrontación incidía en el propio sentido de la institución. Creo que es un principio muy general de los asuntos sociales: las entidades sociales, las instituciones, son constantemente objeto de lucha entre los mismos agentes que participan en estas instituciones, en cuanto al sentido, en cuanto al uso, etc. En el caso particular del *lit* [*de justice*] del rey, esta institución era objeto de una lucha de poder que concernía a la vez a aspectos de práctica, aspectos del protocolo, del ceremonial, y de la propia historia de la institución. El interés de esta retrospectiva histórica es que lleva al historiador a descubrir que el objeto de la historia es un reto de lucha histórica, cosa de la que pocos historiadores son plenamente conscientes. A menudo creen que contar una historia es contar lo que existe allí de una realidad histórica, mientras que en realidad las realidades históricas, como todas las realidades sociales, son realidades en las cuales se pone en cuestión la realidad que estudia el investigador. Se trata de entidades que son en sí mismas objeto de construcción, y de construcción conflictiva. Los dos historiadores [en que me apoyo], Sara Hanley, de quien les hablé, y Keith Baker, de quien voy hablarles hoy, insisten mucho –

porque no pueden ignorarlo– en el hecho de que las personas que se encuentran implicadas en esta lucha sobre las instituciones utilizan constantemente la historia como un arma para pensar en la institución, pero también para imponer su construcción de la institución y, a través de esto, su poder sobre la institución.

Por ejemplo, Louis-Adrien Le Paige, de quien hablaré hoy, fue una especie de escribano forense cuya profesión tenía relación con la historia, que hizo resurgir toda una historia medio real, medio mítica de la propia institución del Parlamento. Por lo tanto, la historia es, en la historia en sí misma, un instrumento y un objeto de lucha, y creo que es una lección importante que hay que tener en mente cuando se trabaja en un material histórico. En esta lucha, ambos partidos –el partido del rey y el partido del Parlamento– se sirven de la historia, y muy particularmente de la historia del derecho, de la historia de los precedentes jurídicos, para tratar de imponer su visión de la institución –el partido del rey, que ve en el Parlamento una institución puramente judicial acantonada en funciones de registro de las decisiones del rey; y el partido parlamentario, que ve en el *lit* [*de justice*] del rey una institución que ofrece a los parlamentarios la ocasión de ejercer el derecho de reclamación y de afirmar así su estatuto de colegisladores, o sea, su poder legislativo y no sólo judicial. Los juristas están divididos, ya lo señalé la última vez pero quiero insistir hoy en ello: desde el siglo XVI comienzan a constituir un campo, es decir, un espacio dentro del cual se lucha a propósito incluso de lo que es el monopolio colectivo de quienes están en este espacio. En otras palabras, un espacio jurídico es un lugar donde se plantea de manera constante la cuestión de saber quiénes forman parte del espacio legítimamente y qué hay que ser para participar en este espacio, etc. Desde el siglo XVI, vemos esta dispersión, y uno de los reproches que haré a estos trabajos –que, por otra parte, considero muy notables pues si no, no hablaría de ellos– es que tienden a olvidar este espacio o a describirlo de manera demasiado parcial y demasiado simple. Si los juristas están en una posición difícil en esta lucha –y es algo muy importante, creo, aunque sea un fenómeno social muy general–, si están a la vez divididos entre ellos pero también dividido cada uno de ellos, si cada uno de ellos está dividido, es porque su posición es estructuralmente ambigua.

Para que comprendan esta división en sí y entre sí, podría poner el

ejemplo de los profesores. Realicé, hace algunos años, una investigación sobre las transformaciones de la universidad con ocasión del movimiento de Mayo del 68,[1] y me sorprendió mucho ver, por ejemplo, que los profesores, según las preguntas, respondían según principios diferentes –es algo que todo el mundo sabe pero que hay que percibir claramente para ver su importancia–. Podían responder como padres de alumnos, y en tal caso eran muy severos frente a la enseñanza; podían responder en calidad de profesores, y entonces se mostraban muy indulgentes; podían responder también como ciudadanos, y entonces podían manifestar incluso una tercera posición. Dicho de otro modo, esta especie de división del yo, que se constata a menudo y que implica contradicciones en las posturas, en particular en materia política, corresponde al hecho de que, con frecuencia, los agentes concernidos ocupan posiciones contradictorias en un campo, o pertenecen a un campo que en sí mismo está recorrido por la contradicción. [En el caso presente], un profesor es a la vez usuario del sistema de enseñanza como padre de alumno y agente del sistema de enseñanza como profesor. Los juristas están exactamente en la misma posición, como demostré la última vez. Una de las contradicciones de los juristas tiene que ver con el hecho de que, como poseedores de un cargo que desean que sea transmisible a sus sucesores, están del lado del principio dinástico; y, como juristas y poseedores de un poder cultural basado en la institución y lo arbitrario, están del lado del derecho: así pues, ellos mismos pueden estar divididos. Y estas divisiones de cada uno en cada uno se redoblan por divisiones ligadas a posiciones diferentes en el espacio jurídico, asimismo dividido. Eso es.

No conté el final del libro de Sara Hanley. Insiste la autora en el hecho de que, a finales del siglo XVIII, la reforma de Maupeou de la que he hablado, que tocaba precisamente un punto sensible –es una reforma estatal que afectaba a los juristas en lo que más daño les hacía, esto es, en el problema de su propia reproducción–, es una reforma muy torpe: si se quería poner a los juristas en contra, era lo que había que hacer... (Se puede encontrar el equivalente si piensan ustedes en los profesores: es muy fácil ponerse a todos los profesores en contra; ésta es la razón de que cierto número de reformas del sistema de enseñanza no se hagan jamás.) Así pues, la reforma de Maupeou tocaba el punto sensible de los juristas y los hacía tambalearse en su ambigüedad del lado del polo jurídico y por oposición al polo

dinástico. Por consiguiente, la oposición tradicional que los levantaba contra el rey se encontró reforzada y redoblada.

EL CAMPO JURÍDICO: UN ENFOQUE HISTÓRICO

Olvidé decirles que en la fase absolutista, bajo Luis XIII y Luis XIV, en cierta medida, el partido del rey se encontró engrosado por el partido de los escritores. Se trata de algo muy importante para comprender la historia del campo literario. Ustedes conocerán, sin duda, el libro de Alain Viala, *Naissance de l'écrivain*: muestra cómo, en el siglo XVII, el escritor aparece como profesión reconocida.[1] Pero, al contrario de lo que sugiere a veces Viala, el campo literario no está constituido en el siglo XVII, en la medida en que los artistas pagan su reconocimiento como profesión, como escritores, con la renuncia a la autonomía que es la condición del funcionamiento como campo. En otras palabras, los escritores, para ser reconocidos de verdad como tales, con los beneficios correspondientes, es decir, pensiones, cargos, honores, debían hacer concesiones muy importantes desde el punto de vista de la autonomía. Y los escritores –Racine entre otros, la historia literaria lo olvida– estaban del lado del partido del rey: a menudo contribuían a la hagiografía real como historiógrafos cuando, una vez más, la historia era un instrumento de lucha entre ambos partidos.

Vayamos ahora con el libro de Baker que les cité la última vez, *Inventing the French Revolution*. Baker aporta un complemento de información interesante a propósito del libro precedente; por ejemplo, concede un papel considerable a un personaje llamado Louis-Adrien Le Paige, citado en el libro de Hanley, que decía [que ella había] partido de la preocupación por cuestionar la mitología que se desarrolló a principios del siglo XVIII, en particular bajo la pluma de Le Paige, mitología según la cual el *lit* del rey es una institución muy antigua que se remonta a la Edad Media. Esta mitología era en cierto modo una especie de ideología profesional de los parlamentarios que, para fundamentar su autoridad, se dotaban de una genealogía antigua y decían haber existido siempre como cuerpo legislativo independiente del rey, contemplando el Parlamento como una síntesis de los Estados Generales y del Parlamento. Esta mitología de Le Paige, al que el libro de Hanley pretende poner en tela de juicio, se constituyó en vísperas

de la Revolución Francesa; y el libro de Baker describe esta cultura política que se inventa en el período 1750-1780, con cierto número de agentes principales, entre los que aparece Le Paige, que es el portavoz, o el ideólogo, del Parlamento. Así pues, el mérito del libro de Baker, a mi juicio, reside en esbozar un análisis del espacio jurídico como campo: es decir que, hablando de cultura jurídica en general, distingue [varias categorías de juristas] de manera un poco arbitraria y, a mi parecer, bastante superficial. Es más bien una clasificación: Baker ha leído a algunos autores en la Biblioteca Nacional y tenía que catalogarlos; los dispuso en tres categorías, lo cual es mejor que ponerlos a todos en bloque. Trata de demostrar que los diferentes ideólogos que intentan construir una filosofía constitucional, todos estos filósofos, historiadores o juristas, se distribuyen en tres posiciones principales que corresponden a tres posiciones en el espacio del campo del poder. Distingue por tanto tres tipos de discurso: está en las páginas 25-27 de su libro.

La idea central de su libro es la siguiente: hay en este período prerrevolucionario (1750-1760) una desagregación de los atributos tradicionalmente indivisos de la autoridad monárquica. La autoridad monárquica reposaba sobre tres principios: la razón, la justicia y la voluntad, y estos tres principios van a disociarse en contacto con la aparición de tres grupos de interés. Por una parte, el Parlamento que mantiene un discurso jurídico que pone el énfasis en la justicia; por otra parte, lo que se podría [designar como] el «pueblo» pero, de hecho, se trata del bajo funcionariado jurídico, que sostiene un discurso político que pone el acento en la voluntad general (son los rousseaunistas); y, por fin, un discurso administrativo que pone el énfasis en la razón. [Baker] ilustra estos tres discursos con el análisis de los trabajos que le parecen más representativos de cada una de estas formas de discurso. Como [la autora del] libro precedente, Baker entra en la lucha sobre el pasado. Lo muestra en particular a propósito de LouisAdrien Le Paige, un jansenista que, por primera vez, intenta reconstruir una historia total del Parlamento: es guardián de los archivos, aprovecha su estatuto para llevar al nivel político una especie de historia imaginaria del Parlamento y para forjar una suerte de representación ideal de la función del Parlamento, para fundamentarla en la historia. Voy a tratar de leerles rápidamente los grandes temas de su trabajo. Baker describe a Le Paige como el teórico representativo de las

reivindicaciones de los parlamentarios, y se convierte en el ideólogo de los parlamentarios.[1] Para Baker, es mucho más importante en aquella época que Montesquieu, aunque Montesquieu hubiera propuesto una ideología conocida y familiar para los parlamentarios, como por ejemplo D'Aguesseau, al que he citado aquí y que se refería constantemente a Montesquieu. Le Paige insiste en la identidad del Parlamento del París moderno con las asambleas deliberativas y judiciales de los Francos: es decir, retrotrae el Parlamento a los orígenes de la monarquía e insiste en la función doble de la corte real, del Parlamento. Para él, el Parlamento es a la vez un tribunal real con el *lit de justice* y una asamblea nacional como los Estados Generales; por tanto, esta asamblea existe para limitar el poder real: no sólo registrar, sino también reclamar, criticar. En este contexto, la referencia al Parlamento inglés, que está en el lado del modelo de la reclamación, es muy importante y se comprende por qué, en el siglo XVIII, se cita tanto en estos medios. Le Paige representa, por tanto, la posición parlamentaria. Más adelante, siempre en la misma obra, Baker analiza muy rápido a otros tres autores; habla de muchos más pero me he quedado con estos tres autores porque son los más representativos de las posiciones caracterizadas por el autor. El primero es Malesherbes, el segundo es Turgot y el tercero es Guillaume-Joseph Saige. Voy a resumirles deprisa lo que dice sobre ellos (esto no les dispensa de leer el libro, pero les permito saltárselos).

Malesherbes escribió un libro titulado *Les Remontrances de la cour des aides*, un tribunal del que había sido su primer presidente.[2] Mantiene un discurso judicial similar al de Le Paige, pero en una lógica sincrónica: mientras que Le Paige trataba de fundamentar la especificidad del Parlamento en la historia, Malesherbes insiste en el estado presente y desarrolla por extenso las capacidades y las funciones de control, de limitación, que incumben al Parlamento. Para Baker, Malesherbes es el representante del polo judicial en esta tripartición que dibujó al principio, mientras que el representante del polo burocrático es Turgot; éste, en la *Mémoire des municipalités*,[1] desarrolla un discurso justificador del absolutismo burocrático. Baker resulta un poco víctima de sus taxonomías, lo que él mismo reconoce, porque el discurso es más complejo que lo que sugiere la categoría restringida en la que clasifica a Turgot: expresa intenciones complicadas, para el dominio administrativo, pero hay también

toda una dimensión que se encuentra entre los parlamentarios... Pero, al final, Baker ve en Turgot al representante del discurso administrativo.

La tercera categoría: el discurso que está del lado de la voluntad. Baker lo encuentra en Guillaume-Joseph Saige, que escribió un libro titulado *Catéchisme du citoyen*,[2] representativo de lo que él llama el discurso político, poniendo el énfasis en la voluntad: la voluntad del ciudadano, la voluntad popular, la voluntad general, por usar el léxico de Rousseau. Saige es el único que se caracteriza sociológicamente: procede de una gran familia parlamentaria de Burdeos, pero de la rama fallida de esta gran familia –por eso hablaba antes de una especie de lumpenproletariado jurídico, de un funcionariado bajo y jurídico–. Su primo y rival es alcalde de Burdeos, tiene posiciones muy importantes, es propietario de una manufactura de vidrio, etc., y él es la rama muerta de la familia, por tanto se ve empujado a hacerse el portavoz de las voluntades colectivas, de la voluntad popular, etc., según esta alianza transhistórica entre la «intelligentsia proletaroide», como dice Max Weber, y las clases populares. [Saige] desarrolla, pues, una crítica de la burocracia, incluso del parlamentarismo, critica que se desarrolle mucho en una literatura de panfletos que florece sobre todo después de la reforma de Maupeou. [Baker] reúne toda una serie de críticas a la burocracia, en particular de Mercier,[3] sobre el despotismo burocrático específico. Al precio de un contrasentido histórico, Baker lee a Max Weber en estos panfletos, pero creo que, a través de las mismas citas que propone, esta crítica de la burocracia no tiene nada que ver con un análisis de la burocracia tal como lo propone Weber. Y ya no seguiré con el informe de este libro, cuyo interés es ir hacia un análisis del mundo de los togados en términos de campo, es decir de espacio diferenciado.

Descubrimos esto en un libro de Donald R. Kelley, *The Beginning of Ideology*,[1] en el que se encuentra una historia bastante interesante de la profesión jurídica desde la Edad Media hasta el siglo XVI, pero [también] los elementos para analizar el mundo jurídico en términos de campo, incluso proporciona un principio de codificación: se ve muy bien cómo habría que codificar a los juristas para hacer un análisis estadístico fino. Este autor tiende a privilegiar a una fracción de los juristas: los ve como los soportes del absolutismo, el partido del rey, es decir, que ve la contribución

de los juristas a la construcción del Estado autoritario, lo que es una realidad, pero que representa solamente una fracción del campo jurídico.

Tras ofrecerles esta referencia y una vez dicho que la inmensa mayoría de los autores tienen en común ver el mundo jurídico como un todo, como un cuerpo en última instancia, querría insistir en el hecho de que, desde el siglo XVI, el cuerpo jurídico es un campo: el mundo jurídico es un campo que puede ejercer efectos de cuerpo, una distinción que desarrollé ampliamente en una clase de los cursos anteriores.[2] [...] No se puede comprender los efectos políticos que ejercieron históricamente los juristas si no se ve que éstos están muy estrechamente ligados al hecho de que funcionan muy pronto como un campo. En particular, no se puede comprender la historia de la Revolución Francesa o de la Reforma sin referirse a los juristas. Y les doy otra referencia sobre esto: William Farr Church, *Constitutional Thought in Sixteenth-Century France*,[3] un libro sobre la historia de las ideas constitucionales que proporciona muchas indicaciones sobre el campo jurídico tal como funciona desde el siglo XVI. En este libro, Church analiza el pensamiento de una serie de autores: Claude de Seyssel, Charles Dumoulin, Jean Bodin, Guy Coquille –que es muy interesante, porque se trata de un provinciano de Toulouse que tiene posiciones contestatarias–, Guillaume Budé y después algunos otros. Proporciona informaciones no sólo sobre el contenido de su pensamiento, como hace tradicionalmente la historia de las ideas, sino también sobre las posiciones sociales de estos autores, a la vez en el espacio social –sus orígenes, etc.– y en el espacio jurídico; hace que intervenga, por ejemplo, la jerarquía de las universidades que enseñan derecho. Podemos pues relacionar las posturas sobre el problema constitucional con las posiciones en el espacio jurídico y en el espacio social, y podemos ver que hay un vínculo inteligible entre las posiciones ocupadas en el subespacio jurídico y en el espacio social y las posturas sobre los problemas constitucionales. Insiste, por ejemplo, en el hecho –es bastante evidente pero aun así hay que decirlo: hay unas evidencias que, tan pronto como son enunciadas, cambian completamente la manera de pensar en las cosas que se piensan– de que los juristas que mantienen un discurso absolutista están casi siempre vinculados al poder real, al poder central. Mientras que Kelley, que ya cité antes, decía que los juristas eran absolutistas, Church muestra que hay una propensión [a adoptar las tesis absolutistas].

En líneas generales, se podría hacer una escala y crear un índice de proximidad al poder real que correspondería a un índice de proximidad a las tesis absolutistas. Cierto, es un poco simple, los espacios sociales nunca son unidimensionales, se dan siempre en varias dimensiones, pero es probable que esto constituyera la primera dimensión, el primer factor explicativo, y después encontraríamos factores secundarios que habría que estudiar. Por ejemplo, [Church] insiste en el hecho de que el discurso absolutista mantenido por quienes están próximos al poder central tiende siempre a establecer una distinción clara entre el rey y los súbditos, entre los dirigentes y los dirigidos, y a abolir toda referencia a los poderes intermediarios en una lógica constitucionalista, poderes intermediarios tales como los Estados Generales, los Parlamentos, etc. Los propios miembros del Parlamento son ambiguos, el Parlamento es un subcampo dentro del campo, y hay entre los parlamentarios, según la posición que ocupan en el Parlamento, quienes se inclinan más bien del lado del rey o más bien [hacia otros poderes]. Esto es, no sé si ustedes imaginan estos espacios y estos subespacios, pero hay que pensarlos en un espacio de varias dimensiones:[1] las cosas se mueven unas en relación con otras y las personas ocupan posiciones en estas cosas que se mueven, y sus posturas sobre la cosa que se mueve allí donde están y sobre otras cosas que se mueven alrededor de ellos dependen de la posición que ocupan en cada uno de los espacios. (Bastaría con citar una analogía del campo universitario para que comprendan al instante.) Hasta aquí el primer punto de lo que quería exponerles hoy.

FUNCIONES Y FUNCIONARIOS

En esta larga transición que he descrito, el paso del absolutismo a una [forma de] juridismo, los diferentes agentes son pues ambiguos y están divididos en sí mismos. Querría citarles aquí un texto que ya mencioné la semana pasada, pero que no tenía a mano, porque no lo encontraba. Es un texto estupendo de Denis Richet, un gran historiador del período que estoy estudiando, y les aconsejo su libro *La Francia moderna: el espíritu de las instituciones*. Es un texto absolutamente fundamental que debería releerse en esta época en que se habla a tontas y a locas de la Revolución Francesa y de sus orígenes. [Richet] insiste en el hecho de que, en el curso del proceso

de autonomización de un espacio burocrático, los agentes están ligados por adherencias; hay una especie de adherencia de la persona a la función... Voy demasiado rápido. Max Weber insiste en el hecho de que la lógica burocrática se impone idealmente, en última instancia –en el «tipo ideal» como él dice–, cuando el funcionario está completamente disociado de la función, cuando la persona no aporta nada a la función y no saca nada de la función: por ejemplo, no consigue carisma de función, no se sirve del prestigio vinculado a la función para ejercer efectos personales –es una especie de estado puro, de estado límite–. En el período que estudio –he insistido en ello mil veces, aproximándome a Cassirer–, se está ante un tipo de estado pastoso donde los agentes se entremezclan con su función: son investidos con su función y su función los inviste.

Voy a leerles este pasaje del libro de Denis Richet: «Lo que llamamos la "función pública" se confundía tanto con su titular que es imposible volver a trazar la historia de tal consejo o de tal puesto sin escribir la de los individuos que lo presidieron u ocuparon. Era una personalidad quien daba a un cargo hasta él secundario una importancia excepcional, o, al contrario, hacía pasar a un segundo plano una función antes capital debido a su antiguo titular. El hombre creaba la función en proporciones hoy impensables.»[1] Tiene también un artículo, aparecido en una revista poco conocida, donde analiza esta dinastía de grandes comisionados que, rodeados de toda una clientela, actuaban como propietarios de su función.[2] Es muy importante para comprender una de las cosas que quiero dilucidar ahora, a saber, la lógica específica del funcionamiento de esta nobleza de Estado que se está constituyendo en la época y que sigue existiendo hoy. Y si insisto tanto en esta idea de transición, es que la transición no está acabada, estamos todavía en el proceso de transición que he tratado de describir, a cuyo término se tendría a este funcionario puro totalmente disociado de su función y que no sacaría provecho personal de su función.

EL ESTADO COMO «FICTIO IURIS»

Llegamos ahora a lo que quería tratar hoy, esto es, una especie de balance de la contribución que este cuerpo extraño al que llamamos la nobleza de toga aportó a la génesis del Estado moderno. Es una manera de resumir lo

que he explicado hasta ahora: voy a reflejar, a grandes rasgos, la larga historia del ascenso del cuerpo de los funcionarios, del ascenso de los togados, es decir, también del ascenso del capital cultural por oposición al capital nobiliario como forma particular de capital simbólico. En el fondo, el principal cuerpo independiente del poder real –aparte de la burguesía mercantil que todavía es muy incipiente y que por otra parte, además, está ella misma relacionada a menudo con la toga–, el único poder o el único contrapoder, por decirlo así, relativamente constituido, está vinculado a los togados. Describir la subida de los funcionarios es pues describir la constitución progresiva de un nuevo poder y de un nuevo fundamento del poder –un poder fundamentado en el derecho, en lo académico, en el mérito, en la competencia, y capaz de oponerse a poderes fundados en el nacimiento, en la naturaleza, etc.–. A grandes rasgos, habría que remontarse al siglo XII, recuerdo cosas que dije los cursos pasados.

Los historiadores de la Edad Media muestran hasta qué punto, desde el origen, los funcionarios fueron instrumentos de la racionalización del poder: son ellos quienes introducen el rigor, la escritura, el registro, el archivo, operaciones todas identificadas con la burocracia –la burocracia (de *bureau*, escritorio) es la oficina; la oficina es la escritura, las cuentas, lo escrito–. Desde el siglo XII, los funcionarios tienen el monopolio de una categoría de recursos sumamente eficaces en las luchas internas del campo del poder en el estado naciente, a saber, el derecho. Hay que analizar muy rápido el derecho desde el punto de vista de estas luchas internas en el campo del poder, de esta competición por el ejercicio de la dominación: el derecho es muy poderoso porque proporciona una reserva de técnicas de pensamiento y de técnicas de acción. Los poseedores del capital jurídico son poseedores de un recurso social constituido esencialmente por palabras o por conceptos –pero las palabras y los conceptos son instrumentos de construcción de la realidad y en particular de la realidad social–. Por ejemplo –Kantorowicz lo expuso muy bien–, los juristas, en particular los canonistas, toman prestado del derecho canónico, del derecho religioso o del derecho romano, una noción como la de *corporatio*. La noción de *corporatio* está en el origen de nuestra noción de cuerpo, y de toda una teoría del cuerpo social, de la relación entre el cuerpo social y el portavoz,

que es muy moderna; creo que uno de los discursos más potentes es el discurso de los canonistas. Anteriormente analicé el papel de la sigla, *sigillum authenticum*. Cuando se lee a historiadores como Kantorowicz, no se sabe si hay que leerlos como historiadores de instituciones antiguas o como pensadores, sociólogos o especialistas de ciencias políticas que suministran en primera persona los instrumentos para pensar en el mundo social de hoy. Los canonistas son inventores y los juristas son poseedores de un capital de palabras y de conceptos: con frecuencia, cuando se trata de inventar lo social, tener la palabra es ya hacer la cosa.[1]

Para resumir la línea general de lo que voy contarles hoy, el Estado, suele decirse, es una *fictio iuris*. Es cierto, pero es una ficción de juristas, dándole a *fictio* el sentido estricto del término, de *fingere* [«construir», «fabricar»]: se trata de una fabricación, una construcción, una concepción, una invención. Quiero, pues, describir hoy la contribución extraordinaria que los juristas aportaron de forma colectiva al trabajo de construcción del Estado, en particular gracias al mencionado recurso constituido por el capital de palabras. En el caso del mundo social, hay una célebre teoría del lenguaje llamada la hipótesis Sapir-Whorf, o Humboldt-Cassirer,[1] según se sea anglosajón o alemán: las palabras no son simplemente descriptivas de la realidad, sino que construyen la realidad. Esta hipótesis, que es muy discutible cuando se trata del mundo [físico], es muy cierta cuando se trata del mundo social. De ahí que las luchas de palabras, las luchas sobre las palabras, sean tan importantes: tener la última palabra es tener el poder sobre la representación legítima de la realidad; en ciertos casos, imponer la representación es imponer la realidad cuando se trata de hacer la realidad. Si ustedes nombran algo que hasta ese momento era innombrable, lo hacen público, publicable; el hecho de poder decir «los homosexuales» en lugar de decir «los maricones» es ya poder hablar de ellos –en el terreno de la sexualidad, es evidente–. El hecho de nombrar lo innombrable es darse la posibilidad de hacerlo existir, de hacerlo conocer y reconocer, de legitimarlo. En numerosos casos, el poder de las palabras y el poder sobre las palabras son poderes políticos; en última instancia, el poder político es en gran parte un poder por las palabras, en la medida en que las palabras son los instrumentos de construcción de la realidad. Y en la medida en que la política es una lucha sobre los principios de visión y de división del mundo social, el hecho de imponer un nuevo lenguaje a propósito del

mundo social supone, en gran parte, cambiar la realidad. Repito estos temas muy manidos que he repetido cien veces, pero subyacen en lo que digo.

EL CAPITAL JURÍDICO COMO CAPITAL LINGÜÍSTICO Y COMO DESTREZA PRÁCTICA

Los juristas tienen, por tanto, un capital de palabras, un capital de conceptos, y pueden por ello contribuir a la construcción de la realidad.[2] Recuerdo también este tema al prolongar cierto número de trabajos de tipo etnometodológico y alejarme mucho de las concepciones que quedan como individualistas y subjetivistas: el trabajo de construcción de la realidad social es un trabajo colectivo, pero no contribuyen a ello todos en el mismo grado. Unos tienen más peso que otros en las luchas simbólicas por el poder de construir la realidad social. Lo que estudio ahí es un caso en el que los juristas (como cuerpo diferenciado, etc.), a causa del capital específico que poseían, ejercían en el campo de las luchas para la construcción de la realidad social una influencia desmesurada en relación con otros agentes ordinarios. Este capital de palabras, de conceptos, es también un capital de soluciones y de precedentes, para las situaciones difíciles de la experiencia. Esto se ve muy bien en las sociedades llamadas arcaicas, donde el poeta, que era el jurista espontáneo, no constituido, sin cuerpo de doctrina y sin policía –es una gran diferencia–, era el que tenía la última palabra cuando nadie sabía ya qué decir; es al que se iba a consultar en caso de desamparo, cuando el grupo ya no sabía qué pensar, sobre todo en aquellos casos en que para resolverlos había que transgredir una regla. Según la palabra de los cabileños, el poeta es el que dice: «Siempre hay una puerta.» Toda regla tiene su puerta. El poeta es quien es capaz de enunciar, en el lenguaje de la regla, la transgresión de la regla: éste es también uno de los grandes papeles de los juristas. Para ello, hay que conocer muy bien la regla, estar autorizado como poseedor de la regla y, además, ser el único legitimado para transgredirla.

Este capital de soluciones en las situaciones difíciles es un capital de experiencias en todos los sentidos del término «experiencia»: de experiencias validadas, de experiencias homologadas, otorgando a esta palabra el sentido estricto de *homologein*, que quiere decir «la misma cosa»

[en griego]. Se trata de experiencias que han recibido una homologación social, es decir, sobre las cuales ha habido acuerdo social: «Estamos todos de acuerdo para decir que», o bien: «Todo el mundo piensa que», o incluso: *Satis constat* [«Es un hecho bien establecido», «Es seguro que»]. Y, quizá lo más importante, constituye un capital de técnicas organizativas (lo que hoy se les pide a los consejeros de comunicación o de organización, etc.). En gran medida, desde el siglo XII, esta función incumbía a los juristas que podían rebuscar en un tesauro inmenso –derecho romano, etc.– técnicas, sistemas de procedimientos estandarizados y socialmente validados para resolver los problemas. Es algo muy común pero, por lo general, no se piensa en el derecho de este modo: los juristas proponen fórmulas sociales –algunos de ustedes tal vez hayan asistido a entierros civiles, hay una especie de desconcierto del grupo que no sabe qué hacer, entonces alguien inventa y dice: «Vamos a poner una flor», y todo el mundo repite, muy contento de que alguien haya encontrado una solución–. Una solución institucional no es nada y es mucho: «Para eso está el cura», dirá unas determinadas cosas, cumple sin duda otras funciones pero cumple sobre todo una función organizativa, abastece de soluciones preparadas, probadas y codificadas, universalmente aceptadas, y nadie va a decir: «¡Este cura está loco!» El jurista desempeñaba, creo, el mismo papel: permitía ahorrarse la improvisación, con todos los riesgos de conflicto en las situaciones críticas.

Vuelvo al ejemplo cabileño de los matrimonios entre familias muy alejadas en el espacio. Son matrimonios muy prestigiosos; cuanto más lejos es el matrimonio, más prestigioso, pero al mismo tiempo es muy arriesgado porque no se conoce... En tales situaciones, la codificación, el protocolo se vuelve absolutamente vital porque permite evitar todas las ocasiones de fricción, sobre todo cuando la confrontación de los grupos es una especie de desafío para el que tenga más honor, más hombres, más fusiles, más albórbolas, etc., por tanto, hay un peligro de sobrepuja. Los juristas son los que llevan los triunfos en este juego, el capital que se puede llamar capital organizativo de base jurídica. (Quizá me he extendido demasiado en este punto, pero siempre me veo dividido entre decir las cosas como si fueran evidentes, es decir, como yo las veo, o decirlas de modo que también sean evidentes para ustedes, lo que me obliga a hacer exposiciones que no había previsto, y hace que siempre vaya atrasado en lo que quiero decir.)

LOS JURISTAS FRENTE A LA IGLESIA: LA AUTONOMIZACIÓN DE UNA CORPORACIÓN

Vuelvo pues a mi propósito. Desde la Edad Media, los juristas se hallan en esta posición de *iuris peritus*, el que es experto en derecho y el que, por ello, puede proporcionar las soluciones a los problemas pasados, para los que hay precedentes, pero también para los problemas desconocidos, para los problemas sin precedentes. Para seguir con la historia de los juristas a grandes rasgos, [hay que darse cuenta de que] los juristas adquieren muy pronto su institución específica, el Parlamento. Desde el siglo XIV, reciben una forma de delegación permanente del rey para guardar la ley. Con frecuencia, se les ennoblece; muy a menudo, muy rápidamente, adquieren el derecho de elegir a sus sucesores –es el gusano que se insinúa en la fruta, la naturaleza que se insinúa en el mundo del derecho, del contranatura–. Son portadores de un habitus racional; en este punto, no hago más que seguir a Duby. Están vinculados a la Reforma, al jansenismo. Duby insiste mucho en las virtudes de prudencia constitutivas del cuerpo [de los juristas] y que todavía encontramos hoy cuando se hace la sociología de los magistrados: «Deben controlar las pulsiones afectivas, deben actuar lúcidamente, a la luz de la inteligencia, deben tener sentido de la mesura. Son los *prud'hommes*, los hombres prudentes.»[1] Duby insiste mucho también en la cortesía como una invención de los juristas: la cortesía, el amor cortés, etc., [se definen] por oposición a las pulsiones, por oposición al salvajismo de los *iuvenes*, a los caballeros errantes y poco civilizados.[2] Aquí, de paso, podemos confrontar a Duby y Elias para dar la razón a los dos: al primero, que dice que es la cortesía la que contribuye al Estado, mientras que, para el segundo, es la génesis del Estado la que origina la cortesía; vemos enseguida que es un problema falso, que se hacen ambos recíprocamente. Llamaremos a esto «dialéctica», que no quiere decir nada: en la realidad, es un proceso de lucha en campos...

Los juristas, por una parte, están vinculados a la Iglesia, es el caso de los canonistas (voy a hacer afirmaciones tajantes y algo rígidas pero que podría, yo creo, argumentar). En el nivel en que trabajo, me veo obligado a decir cosas muy generales, pero creo que son también útiles porque, a veces, no sé por qué, los historiadores no las dicen. Los juristas, en el fondo, se sirven de la Iglesia, de los recursos proporcionados en gran parte

por la Iglesia para hacer el Estado contra la Iglesia. Es un modo de resumir trabajos muy diversos, como los de Kantorowicz, por ejemplo, y habría que hacer aquí una historia de la emancipación de los juristas, del ascenso de los juristas al poder, una historia de la diferenciación del campo jurídico –después, más adelante, del campo intelectual– en relación con el campo religioso. Los problemas de la laicidad, las relaciones entre el Estado y lo privado, se mantienen como fundamentales hasta el siglo XIX, completamente centrales, porque no es más que la prolongación de una lucha casi milenaria de los juristas con el Estado contra la Iglesia. Habría que entrar en el detalle, pero se puede demostrar, sirviéndose en particular de Kantorowicz –aunque haya muchos otros trabajos–, que los Estados más antiguos están construidos a la manera del Estado pontificio, y que, en cierto modo, el Estado se construyó sobre el modelo de la Iglesia, pero contra ella: es como un trozo de la Iglesia vuelto contra la Iglesia. Hablaba antes de la escisión del yo a propósito de los profesores o a propósito de los juristas: entre las divisiones que hay en todo culto, no es casualidad que, desde Kant, los filósofos quieran ser solteros; habría que reflexionar sobre este tipo de celibato autoimpuesto; hay en todo culto, todavía hoy, alguien que es un hombre de Iglesia dividido contra la Iglesia. (Digo cosas tajantes y bruscas, aunque es sólo para desencadenar en ustedes sentimientos que pueden ser generadores de reflexión, pero creo que no son en absoluto ocurrencias a la ligera y, por supuesto, no tienen ustedes que hacer profesión de fe.)

Por lo tanto, se puede decir que la Iglesia proporcionó el modelo inicial, no sólo a través del derecho romano y el derecho canónico, sino también a través de las estructuras organizativas. Existen, por ejemplo, todo tipo de trabajos sobre el nacimiento del modelo de la Asamblea: para nosotros, es una evidencia, pero la Asamblea fue una invención muy difícil y es en el lado de la Iglesia, luego de la Iglesia reformada, donde los historiadores buscan hoy las primeras formas de esto tan extraño: se reúne a los hombres en una habitación, discuten entre ellos, y luego votan: es un hecho absolutamente asombroso, no tiene nada de evidente; ¿se votará por unanimidad, por mayoría? Todas estas cosas han sido inventadas en parte por quienes rebuscaban en un tesauro de experiencias casi siempre religiosas, rompiendo [con la Iglesia].

Vuelvo a Kantorowicz: lo esencial de lo que los cultos, los clérigos, en

ruptura con la Iglesia, sacaron de la Iglesia, es la idea de cuerpo y de cuerpo místico, la idea de la *corporatio* como la totalidad irreductible a la suma de sus miembros que sólo puede expresarse por una persona. Hobbes, en cambio, es un pensador escolástico que ha buscado en los modelos escolásticos. Sobre la escolástica, soy muy tajante, pero podría dar referencias...[1] Habría que prolongar esta descripción del proceso de confrontación conflictiva en la interpenetración entre la Iglesia y el Estado que, creo, llega todavía hasta hoy, y que está todavía presente en cada uno de los hombres de Estado, de los pensamientos de Estado, en cada uno de los hombres de Estado que somos porque tenemos el Estado en la cabeza, por hablar como Thomas Bernhard.[2]

Para ser un poco más completo sobre este proceso de separación progresiva, habría que recordar muy deprisa el papel de las grandes rupturas religiosas en la construcción del Estado. He preparado lo que voy a decir, pero les remito a un libro que está considerado un clásico de lo que se llama la Escuela de Cambridge: Quentin Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*.[1] En esta inmensa historia, en esta inmensa genealogía del pensamiento político moderno que va de la Italia del siglo XII con sus pequeñas repúblicas autónomas hasta la Revolución Francesa, Skinner concede un lugar importante, en dos capítulos, primero a la invención, en el Renacimiento, de lo que llama el «humanismo cívico», a la invención de un tipo de teoría política secularizada en la que la Constitución ocupa el espacio de la arbitrariedad real. Sobre este asunto les recomiendo un libro muy importante del helenista Louis Gernet: *Les Grecs sans miracle*, un libro antiguo que se reeditó en 1983,[2] en el que insiste mucho en la invención griega de la idea de Constitución, una idea que volverá a través del derecho romano: muestra cómo la noción de Constitución puede ser pensada sólo por una ruptura con la idea de decreto divino, en relación con la idea de derecho divino: es el momento mismo en que la política se confirma ajena a lo religioso, siendo lo religioso inicialmente un asunto, en esencia, del fuero interno; la autonomía de ambas funciones se acrecienta y éstas se acrecientan en el sentido de la libertad... En otras palabras, insiste en esta idea de ruptura entre la trascendencia y la inmanencia ligada a la idea de libertad personal, de ejercicio personal de la libertad. Este descubrimiento griego resurge en el Renacimiento a través de este humanismo cívico... Es un libro enorme que

no puedo resumirles, pero estoy contento de haberlo citado para incitarles a leerlo.

Así pues, en este contexto se inventa la idea de una autonomía de lo político, es decir, de un orden político específico: también ahí son los juristas quienes, a través de sus luchas dentro del campo jurídico, constituyen una metáfora práctica de lo que se convertirá en el campo político, es decir, en el universo relativamente autónomo dentro del cual se lucha solamente con armas políticas en torno al mundo social. Desde el punto de vista histórico, el teórico de la autonomía de lo político es indudablemente Maquiavelo, quien, por primera vez, enuncia la idea de que la política tiene principios que no son los de la moral ni los de la religión. Lo político es lo político. Lo que se llama «maquiavelismo» –algo totalmente idiota porque la teoría de Maquiavelo no tiene nada que ver con el maquiavelismocontiene una idea central: hay una lógica política que es indiferente a los fines éticos, y una lógica del gobierno y de las realidades gobernadas. Maquiavelo no surgió así, solo: surge en un espacio, en un campo del pensamiento humanista. En el libro de Skinner, hay un capítulo dedicado al [...] luteranismo, a los vínculos entre la Reforma y el desarrollo del pensamiento constitucionalista, con la aparición de teorías que cuestionan de raíz todo principio trascendental de gobierno, todo principio de gobierno fundamentado en la referencia a una autoridad trascendente. Y, por último, se dedica un capítulo muy importante al calvinismo y la invención, podemos decir, del derecho a la resistencia. Es un problema que se les planteaba a los calvinistas, sometidos a la persecución y a la represión religiosas: ¿cómo justificar el derecho a resistir al poder temporal? ¿Y en nombre de qué?

REFORMA, JANSENISMO Y JURIDISMO

¿Qué retener de todo esto? Primero, que hay que leer este libro; luego otras cosas que voy a decirles desde el punto de vista de mi demostración, si es que podemos hablar de demostración. Retener la idea de que esta invención política implicó mucho a los juristas, y sobre eso me refiero a otros trabajos: no digo que se pueda superponer por completo la Reforma o los movimientos religiosos críticos como el jansenismo con los juristas,

pero, en todo caso, la intersección es enorme, el ascenso de los juristas y el ascenso paralelo de un pensamiento de lo político son dos fenómenos ligados. Les remito a otra referencia (nunca he dado tantas como hoy), se trata de un libro editado por Catherine Maire, *Jansénisme et révolution*:[1] es el informe de un coloquio que tuvo lugar en el período de los coloquios sobre la Revolución y éste fue verdaderamente interesante.

En este volumen colectivo, hay un artículo de Dale Van Kley que se titula «Du parti janséniste au parti patriote».[1] Habrán observado ustedes que Le Paige, del que ya les he hablado, que era el ideólogo del Parlamento, era jansenista. Este libro dice explícitamente, a partir de trabajos históricos, que hay una continuidad entre el partido jansenista, constituido por magistrados, por abogados y por miembros del bajo funcionariado hacia 1750 –estudiados también por Baker al que he recordado antes–, y el patriotismo que aparece en vísperas de la Revolución Francesa en la resistencia a las reformas de Maupeou. Dale Van Kley emplea el término «partido» y, también ahí, creo que los conceptos sociológicos son importantes («partido» en el sentido histórico y no en el sentido moderno).[2] Insiste en la proliferación de panfletos a los que Baker también se refería y analiza quinientos panfletos patrióticos que apelan a la noción de opinión pública, una de las invenciones de este período. Trata de caracterizar el jansenismo como «partido»: por decirlo en pocas palabras, es más o menos como si se tratase de caracterizar el izquierdismo y, para mí, el jansenismo es una forma de izquierdismo, es decir, una posición que sólo tiene sentido relacionalmente; no se puede comprender el jansenismo de otro modo que con relación a un espacio –éstas son nociones que no están en [el artículo]–, y encontramos ahí un poco de todo, pero no cualquier cosa... Un poco de todo y no cualquier cosa es, de hecho, la definición de un movimiento como el izquierdismo: una combinación ideológica... Primero, se encuentra un poco de todo en la gente que se reúne alrededor de este movimiento y en su contenido ideológico. Recuerdo que, en 1968, la gente decía [que el movimiento se debía a] la influencia de Marcuse; es evidente que el 90% de la gente no había leído a Marcuse, lo reinventaban espontáneamente. El izquierdismo era un conjunto de posturas, de palabras muy vagas –«represión», «represivo», «antirrepresivo», etc.–, un conjunto de conceptos-eslóganes, es decir, de conceptos que funcionaban en la lógica de la participación mística mucho más que en la lógica del pensamiento lógico.

He tratado de caracterizar la propensión a estar del lado del izquierdismo en 1968 en *Homo academicus*: ¿por qué los sociólogos estaban más bien del lado del izquierdismo en todos los países? Hay que tener [en cuenta] la posición de la sociología en el espacio de las disciplinas...

Los jansenistas..., no se trata de un rodeo inútil: intento salir del sustancialismo y de los falsos problemas porque, sobre este punto, los historiadores pueden atascarse durante generaciones diciendo: «Ah, no, los jansenistas, en realidad no es eso...», y nunca se pondrán de acuerdo ni en el contenido ideológico ni en la composición social del movimiento. En la caracterización del jansenismo, podemos decir honestamente: «Pues bien, sí, había galicanismo», es decir, [que los jansenistas] estaban más bien del lado galicano que del lado papista; «había constitucionalismo»: estaban del lado del Parlamento más que del lado del rey; y luego hay un jansenismo propiamente religioso, en dosis variable... Las técnicas modernas de análisis de correspondencias [múltiples] son muy útiles para estudiar a la vez estos espacios ideológicos, difuminados y blandos y, sin embargo, nada indeterminados, así como los grupos correspondientes. En el mismo artículo [de Dale Van Kley], encontramos a Le Paige, el portavoz del Parlamento, que es un poco el Marcuse del movimiento jansenista: en él se encuentra, en un grado muy alto de densidad, este conjunto de elementos dispersos que se hallan en menor grado un poco por todas partes. Tenemos pues estas afinidades entre el mundo jurídico, los parlamentarios y el jansenismo como, en otra época, con la Reforma. Les digo enseguida adónde quiero llegar para concluir.

LO PÚBLICO: UNA REALIDAD SIN PRECEDENTES QUE NO ACABA DE LLEGAR

Este largo y lento ascenso de los funcionarios jurídicos no está terminado. En esta lógica, podemos decir que la Revolución Francesa no supone en absoluto un corte: es una etapa importante en el ascenso de los funcionarios, pero es un movimiento importante en curso –lo que no quiere decir que la Revolución Francesa no haya existido, eso sería estúpido–. Cuando yo criticaba a Furet, no era porque él dijera que la Revolución Francesa no había existido (no dice eso, pero casi). Criticaba el método, yo decía que no era como lo que se puede comprender [tal acontecimiento];

hay que constituir los espacios en los que se producen [los fenómenos]..., todo lo que intento realizar hoy a toda prisa. Por consiguiente, no se trata de decir que la Revolución Francesa tuvo o no tuvo lugar, se trata de comprender los procesos y, para la continuación de lo que no contaré hoy, les remito al último capítulo de *La nobleza de Estado*, donde he intentado presentar una explicación elaborada, breve, de este proceso que conduce a la constitución, en el interior del campo del poder, de una categoría de agentes sociales cuyo poder específico en las luchas internas en el campo del poder reposa en la posesión del capital cultural y, más en particular, de esta forma particular de capital cultural que es el capital jurídico, que no es sólo un capital de teorías –es lo que habría querido explicar a propósito de Skinner, pero ya lo he mencionado muchas veces, de pasada, en los cursos anteriores–. El gran interés del libro sobre el *lit de justice* es mostrar que hay una especie de vaivén permanente entre las innovaciones prácticas –en materia de protocolo, en las relaciones entre el rey y el Parlamento– y las innovaciones teóricas destinadas a legitimar estas pequeñas conquistas prácticas: cojín rojo y vestido rojo, etc. Hay pues un inmenso trabajo de construcción de prácticas públicas, inseparable de un trabajo de construcción de un discurso de servicio público, de un discurso destinado a la vez a describir y a construir, según la teoría Sapir-Whorf, esta realidad sin precedentes –que no termina de existir– que es lo público.

Última cosa. [...] Skinner es importante para analizar las relaciones entre los funcionarios y la religión, pero es importante a condición de leerlo como voy a decirles: cuenta una serie de teorías que no son sólo teorías políticas sobre las cuales se pueda discutir como lo hacen los filósofos. Son teorías políticas que han contribuido a construir el mundo político en el que hablamos de estas teorías y en el que adoptamos una postura a partir de posturas que han sido creadas por estas teorías. Si todavía hoy hay quienes dicen que Maquiavelo es interesante –no voy a citar nombres–, es porque existen unas posiciones públicas, por tanto, personas que han tomado partido por estas posiciones, pero que tienen también las libertades correspondientes a estas posiciones, y que, por este hecho, pueden adoptar una posición sobre problemas que estas personas han creado. Pero no sólo han creado problemas, han creado posiciones a partir de las cuales se pueden plantear estos problemas. Es lo que hace que el análisis sea muy difícil. Recuerden, he pasado un año, muy decepcionante sin duda para mis

oyentes, diciendo: no se puede entrar en el Estado así, porque el Estado está en nuestros pensamientos, hay que [sembrar] una duda radical a propósito del Estado... Espero que empiecen ustedes a comprender un poco el porqué: toda esta historia es la historia de nuestro pensamiento de esta historia.

CLASE DEL 5 DE DICIEMBRE DE 1991

Programa para una historia social de las ideas políticas y del Estado. – El interés por el desinterés. – Los juristas y lo universal. – El (falso) problema de la Revolución Francesa. – El Estado y la nación. – El Estado como «religión civil». – Nacionalidad y ciudadanía: la oposición del modelo francés y el modelo alemán. – Luchas de intereses y luchas de inconscientes en el debate político.

PROGRAMA PARA UNA HISTORIA SOCIAL DE LAS IDEAS POLÍTICAS Y DEL ESTADO

Hoy querría recapitular brevemente lo que intenté presentar la última vez, y darles una especie de descripción superficial del proceso de construcción de la nación más allá del período revolucionario. He vuelto a dibujar el ascenso progresivo de los letrados, es decir, del capital cultural como condición de acceso al poder y como instrumento de reproducción del poder. En el fondo, lo que se pone en marcha de manera paulatina es un espacio social, del tipo del que conocemos hoy, cuya estructura se basa en dos grandes principios: el principio económico y el principio cultural. Dicho de otro modo, por medio del ascenso de los cultos se confirma el ascenso del capital cultural como instrumento de diferenciación y de reproducción. La última vez hice alusión a las luchas internas entre los letrados, y sugerí que una parte importante de las producciones jurídicas, y, desde una perspectiva más amplia, de las producciones culturales, podía y debía entenderse en relación con el espacio de los productores de esas representaciones. Señalé cómo el campo jurídico se estaba constituyendo, con una diferenciación de un espacio de posiciones al que corresponde un espacio de toma de posición. Quise también demostrar cómo empezaba a constituirse un espacio burocrático a partir del propio campo jurídico. Recordé las intersecciones entre el campo religioso, el campo burocrático y el propio campo jurídico. Y, por último, indiqué de pasada que para

entender este proceso de construcción de representaciones, del que el Estado es un elemento, había que tener en cuenta el campo literario incipiente que, al menos durante el período absolutista y sin duda después, contribuía a [llevar a cabo] esa construcción, por ejemplo, a través de los filósofos.

Insinué que para entender el proceso de invención del que el Estado es el resultado, en el que participa la invención de teorías del Estado, había o habría que –es más bien un programa de [investigación] que una constatación– describir y analizar con mucho detalle las diferentes propiedades de los productores y relacionarlas con las propiedades de los productos. Indiqué también cómo estas teorías del Estado, que se enseñan en la lógica de la historia de las ideas, y que en la actualidad algunos historiadores comienzan a estudiar en ellas mismas y por ellas mismas, sin situarlas en sus condiciones sociales de producción, están doblemente ligadas a la realidad social: no tiene ningún sentido estudiar las ideas como si se paseasen por una especie de cielo inteligible, sin referencia a los agentes que las producen ni, mucho menos, a las condiciones en las que esos agentes las producen, es decir, en particular a las relaciones de competencia en que están entre sí. Así pues, por una parte están ligadas a lo social y, por otra parte, son absolutamente determinantes en la medida en que contribuyen a construir las realidades sociales tal como las conocemos. Actualmente [asistimos a una] vuelta a las formas más «primitivas» de la historia de las ideas, es decir, a una especie de historia idealista de las ideas, como la historia religiosa de la religión, por ejemplo. En esta regresión metodológica, recordamos bien la relación entre las ideas y las instituciones, pero olvidamos que las ideas en sí mismas proceden de luchas en el interior de las instituciones y que sólo podemos comprenderlas en profundidad con la condición de observar que son a la vez el producto de condiciones sociales y productoras de realidades sociales, constructoras de la realidad social.

Dicho de otro modo, la historia de la filosofía como la haría un sociólogo se diferencia de la historia de la filosofía política como se practica comúnmente. [Observen] el caso de cierto tratado ridículo que ha aparecido en Francia, el tratado de François Châtelet, Olivier Duhamel y Évelyne Pisier, que en la actualidad tiene funciones importantes:[1] es un tratado impensable, desde mi punto de vista, que hace como si las ideas políticas

fueran el producto de una especie de partenogénesis teórica, como si las ideas teóricas nacieran de ideas teóricas y tuvieran pequeñas ideas teóricas... De hecho, cierta historia social de la filosofía política, y, de modo más general, de la filosofía, no se realiza de ese modo: existe una teoría de la filosofía tal como yo la preconizo, pero está en mantillas.[2] Lo mismo ocurre con el derecho: la filosofía y el derecho son dos disciplinas que han guardado el monopolio de su propia historia y que por eso hacen una historia interna, una historia sin agentes. Esta historia [social] de la filosofía política es una historia que tiene en cuenta el espacio en cuyo interior se producen las ideas políticas, con todo lo que he recordado: por una parte, las luchas entre el rey y el Parlamento, las luchas entre los parlamentarios, las luchas entre los diferentes sectores del campo jurídico-burocrático, y, por otra parte, esa historia de la filosofía política que está reintegrada en la historia a secas. Uno de los dramas de la historia tal como se practica [en la actualidad] es que la historia ha aceptado la división en disciplinas y se ha dejado amputar la historia de las ciencias, la historia de las técnicas, la historia del derecho. Y la famosa Escuela de los Anales, que trata de reintegrar [estas dimensiones], no lo hace en absoluto: acepta *de facto* esta división, y la historia de las ciencias es una especialidad separada que además está mucho más cargada de epistemología –es decir, de reflexión pretenciosa sobre la práctica de la ciencia– que de verdadera historia de las ciencias.

Lo que estoy diciendo ahora es «programático», pero es un programa relativamente importante, pues se trataría de hacer historia de la filosofía, historia del derecho, historia de las ciencias, estudiando las ideas como unas construcciones sociales que pueden tener autonomía respecto a las condiciones sociales de las que son el producto –no lo niego–, pero que, sin embargo, son susceptibles de someterse a la vinculación con las condiciones históricas, y de ninguna manera, como dicen los historiadores de las ideas, en forma de influencia: intervienen de manera mucho más importante. Por esta razón, la concesión que yo hacía a la historia de las ideas era una falsa concesión –no les concedo gran cosa– porque las ideas actúan como los instrumentos de construcción misma de la realidad. Tienen una función material: todo lo que he dicho a lo largo de esas clases se apoyaba en la idea de que las ideas hacen las cosas, de que las ideas hacen lo real y de que la visión [del mundo], el punto de vista, el *nomos*, todas

estas cosas a las que me he referido cientos de veces son constructoras de la realidad, hasta el punto de que las luchas más puras, las más abstractas, que pueden desarrollarse en el interior de campos relativamente autónomos, como el campo religioso, el campo jurídico, etc., siempre tienen en última instancia una relación con la realidad, tanto en su origen como en sus efectos, que son extremadamente potentes. Y creo que no se puede hacer una historia del Estado si se relaciona directamente el Estado tal como lo vemos con las condiciones económicas en las que funciona, según cierta tradición marxista rudimentaria.

Así pues, todo esto, por decir lo que he esbozado, aquello de lo que he dado el programa, está por hacer e implica otra forma de historia. [...] Lo he dicho cientos de veces: los historiadores son los menos reflexivos de los estudiosos y vuelven muy poco sobre sí mismos la ciencia histórica que pueden adquirir; otro interés de una historia de este tipo [sería escribir una] historia reflexiva, una historia de nuestro propio pensamiento. Lo que denomino el habitus es una especie de «trascendental histórico»: nuestras «categorías de percepción», como decía Kant, están históricamente construidas, y es evidente que hacer la historia de la génesis de las estructuras estatales es hacer la historia de nuestro propio pensamiento, pues es hacer la verdadera filosofía de nuestros propios instrumentos de pensamiento, de nuestro propio pensamiento. Dicho de otro modo, creo que es realizar de manera real uno de los programas indiscutibles de la tradición filosófica... Lo que siento es no poder presentarles ese programa. Puede que se haga pero evidentemente es inmenso: es mucho más fácil disertar sobre las categorías a priori que intentar analizar la génesis histórica de esas categorías que tienen todos los aspectos del a priori debido a la amnesia de la génesis, que forma parte de los efectos mismos de todo aprendizaje. Un aprendizaje logrado es un aprendizaje que se olvida. Ésta es un poco la filosofía, si se puede decir así, de lo que hice a propósito de la génesis del Estado y es la primera conclusión de mis análisis.

EL INTERÉS POR EL DESINTERÉS[1]

Segunda conclusión: esas teorías del Estado que contribuyen a la construcción del Estado y, por lo tanto, a la realidad del Estado tal y como

la conocemos, son el producto de agentes sociales situados en el espacio social. Como he señalado varias veces en las clases precedentes, los togados, los juristas, son partidarios del Estado y, para hacer triunfar sus intereses, deben hacer triunfar al Estado: les interesa lo público y lo universal. Esta idea de que ciertas categorías sociales se interesan por lo universal es un materialismo que no afecta en nada a lo universal. Creo que querer a toda costa que las cosas puras sean el producto de actos puros es una forma de ingenuidad idealista. Cuando se es sociólogo, se aprende que las cosas más puras pueden tener origen en pulsiones completamente impuras. El ejemplo por excelencia es el de la ciencia, donde es evidente que los estudiosos, a los que tratamos siempre de manera dicotómica –o se les glorifica o se les anula–, son personas como las demás, que han entrado en un juego donde no es fácil entrar, donde cada vez es más difícil entrar; incluso en ese juego están obligadas a jugar según las reglas que son reglas de desinterés, de objetividad, de neutralidad, etc.[2] Dicho de otro modo, para expresar sus pulsiones –lo que Kant denominaba el «yo patológico»– hace falta que las sublimen. Un campo científico, un campo jurídico o un campo religioso es un lugar de sublimación, con una censura: «No entre aquí quien no sepa geometría.»[3] [...] Ya demostré esto a propósito de Heidegger:[4] tenía cosas nazis que decir, pero no podía expresarlas de tal manera que pareciesen nazis; además, pensaba que no lo eran y la emprendía con Kant...

La lógica de los universos puros, de esos juegos puros, es una especie de alquimia que hace lo puro a partir de lo impuro, que hace lo desinteresado a partir del interés, porque hay quienes tienen interés por el desinterés: un estudioso es alguien que tiene interés por el desinterés. Podemos incluso pensar, desde el punto de vista de un investigador que siempre busca una razón, que las acciones más desinteresadas, las acciones humanitarias, todas esas cosas que aplaudimos, son siempre susceptibles de la pregunta: ¿qué interés tiene en hacer eso? ¿Por qué lo hace? Hice alusión, hace algunos años, al problema del *salos* [el loco], un personaje muy extraño estudiado por mi amigo Gilbert Dagron,[1] un personaje que, en el Bizancio del siglo X, actuaba en contra de todas las normas morales como una especie de desafío ético al fariseísmo ético. Por temor a apropiarse de los beneficios de la respetabilidad, de la honorabilidad, de la virtud –es decir, de los beneficios típicos del fariseísmo de los que muchos intelectuales se apropian

diariamente– se ponía en una situación imposible, hacía cosas espantosas, se comportaba como un cerdo, etc. Esa especie de paradoja de la pureza en la impureza es la que origina precisamente esta pregunta: ¿hace el bien? ¿Qué bien obtiene por el hecho de hacer el bien? ¿No hay un modo vicioso de afirmar su integridad, su pureza, su nobleza, su dignidad, en cierta ostentación del rigorismo, por ejemplo?

He aquí interrogantes que son interrogantes históricos y sociológicos. No conducen obligatoriamente al cinismo; llevan a decirse que el angelismo no es necesariamente el principio de las acciones más generosas. Hay una especie de realismo que muestra la ciencia social... Me parece mucho más tranquilizador que los hombres hagan las cosas bien porque estén forzados, lo encuentro mucho más tranquilizador. Además, Kant decía que quizá ninguna acción moral había nunca sido consumada: veía claramente que si las únicas fuerzas con las que podíamos contar para producir acciones morales habían de ser extraídas de nosotros mismos, no iríamos muy lejos. Lo que subyace en los análisis que he hecho es una especie de filosofía realista de lo ideal, una filosofía que quizá sea la única manera de defender de manera realista un ideal, no es en absoluto cinismo: para que lo ideal acontezca, deben satisfacerse las condiciones, que muchos tengan interés por el ideal. Esto implica consecuencias [en términos] de estrategias políticas, por ejemplo, si se quiere que la corrupción desaparezca de los partidos... No sigo adelante, se trata sólo de dar a entender la filosofía que subyace en estos análisis.[1]

LOS JURISTAS Y LO UNIVERSAL

Por lo tanto, esos juristas han hecho avanzar lo universal: inventaron cierto número de formas sociales y de representaciones explícitamente constituidas como universales. He querido demostrar que tenían intereses diferentes a lo universal y, [siendo así], han constituido un universo, el universo jurídico, en el que para triunfar había que invocar lo universal. Había que ser capaz de demostrar que las tesis, las proposiciones que se avanzaban, eran más fácilmente «universalizables» que las de los demás –[esto corresponde a los] criterios kantianos–, es decir, que dependían menos de los intereses privados: «Si digo esto, es bueno para todos los hombres y

no sólo para mí.» Por supuesto, el que dice esto está de inmediato sometido a la crítica marxista: «¿No es ideológico tu discurso?», «¿No te contentas con universalizar tu interés particular?». Los profesionales de lo universal son virtuosos en el arte de universalizar sus intereses particulares: producen al mismo tiempo lo universal y las estrategias de universalización, es decir, el arte de imitar lo universal y de hacer pasar por universales sus intereses particulares... Ése es el problema: ya no nos situamos en esas [posiciones tajantes]. El mundo social [...] es un mundo donde es muy difícil pensar de manera maniquea y por eso hay muy pocos muy buenos sociólogos: la sociología requiere un pensamiento que no es frecuente en la vida corriente, que no es espontáneo...

Estos juristas, por lo tanto, tienen interés en lo público. Por ejemplo, mucho antes de la Revolución de 1789 comenzaron a luchar para que se reconociera su preeminencia, es decir, su capital cultural, todos lo han señalado. Asocian esa preeminencia, que también es un privilegio, con la idea de servicio público, con la idea de virtud cívica. Al final, al luchar por dar la vuelta al orden jerárquico, para que la nobleza de toga preceda a la nobleza de espada, hacen avanzar las ideas asociadas a la competencia jurídica, la idea de universal: tienen un interés privado en el interés público. Este aspecto puede tratarse en términos muy generales... Evidentemente, sólo voy a plantear la cuestión, pero creo que a veces es útil hacer una pregunta aunque no sepamos responder del todo; la formulo a propósito de un caso particular, sin embargo, creo que habría que plantear en su totalidad la cuestión del interés por lo público: ¿cómo se distribuye en una sociedad diferenciada el interés por lo público? ¿Tienen los ricos, por ejemplo, más interés por lo público que los pobres, o al revés? ¿Hay una relación estadísticamente significativa entre el interés por el interés general y la posición en el espacio social? Hay respuestas místicas a esta pregunta: el proletariado como clase universal es una respuesta a esta pregunta; los más necesitados, los más desposeídos, habiendo sido privados de todo, tienen interés por lo universal. Como siempre con Marx, es casi cierto... Digo «casi cierto» porque [ha sido, si no invalidado, al menos matizado por] cierto número de economistas que han trabajado mucho sobre los intereses públicos, sobre lo que es el interés público, sobre la especificidad de los bienes públicos y sobre la lógica específica del consumo de los bienes públicos.

(Uno de esos economistas, James Buchanan, en un artículo que encontré apasionante sobre los clubs, sobre el interés por funcionar en club,[1] escribe: «el tamaño óptimo del club para cualquier cantidad de bienes tenderá a hacerse cada vez más pequeño a medida que los ingresos reales de un individuo aumenten.» Dicho de otro modo, cuanto más altos sean sus ingresos, más interés tendrán por los clubs reducidos: «Los bienes que [muestran un carácter público *(publicness)* cuando los ingresos son bajos, tienden] a privatizarse a medida que los niveles de ingresos mejoran.»[2] [Buchanan] toma el ejemplo de las cooperativas y demuestra que son más frecuentes entre los grupos de ingresos bajos que entre los grupos de ingresos altos, en igualdad de condiciones, por lo demás. En otras palabras, lo que era público tiende a hacerse privado: sólo era público cuando no se podía hacer de otra manera... Hay otro artículo más antiguo, de Samuelson, en la revista *Economics and Statistics* de 1954, sobre la teoría de los bienes públicos.[3] Este artículo incluye un principio de respuesta a la pregunta que formulé en su forma más general. Se podría decir que el individualismo –del que se habla mucho hoy en día– tiende a aumentar cuando los ingresos aumentan y, de manera inversa, la solidaridad tiende a aumentar cuando los ingresos descienden, cuando la pobreza aumenta. Es tan sólo una hipótesis: las asociaciones de pobres son asociaciones forzadas entre quienes están más dispuestos que los demás a asociarse, que tienen habitus más asociativos, pues han estado, durante su período de formación y más allá, sometidos a la necesidad de asociarse para sobrevivir. Por lo tanto, podemos pensar que el recurso a la asociación tiende a desaparecer desde el momento en que uno puede liberarse, es decir, a medida que se poseen los medios de prescindir de la asociación, lo que no quiere decir que sea una progresión lineal: hay asociaciones de pobres pero también hay asociaciones de ricos. [...] Las asociaciones de ricos, que son asociaciones electivas, como los clubs, son independientes, son asociaciones de personas que duplican su capital asociándose con personas que tienen capital (por lo tanto no están determinadas por la necesidad). En los trabajos que llevé a cabo para *La distinción* pude observar hasta qué punto la construcción de clubs, esas empresas de creación de capital social y simbólico controlado de manera colectiva, está gestionada de manera cuasi racional: hacen falta padrinos, es necesario todo un trabajo de selección, de elección de los miembros[1] –otra lógica [diferente a la de las asociaciones habituales]–... Tan sólo he hecho

un paréntesis para que tengan en mente este problema. Vuelvo a la Revolución Francesa.)

EL (FALSO) PROBLEMA DE LA REVOLUCIÓN FRANCESA

La Revolución Francesa... No sé si hablar en estos términos. No quiero ventilar la Revolución Francesa en un cuarto de hora (es más o menos el tiempo que podré dedicarle) pero sí quiero decir que, en la lógica de lo que he hecho hasta ahora, podemos hacernos algunas preguntas a propósito de la Revolución Francesa, a las que puedo responder, creo, en un cuarto de hora... Una de las preguntas es precisamente la de saber cómo se manifiesta en la Revolución Francesa ese proceso de larga duración al que he aludido. ¿Cómo podemos incluirla en este proceso? Lo he dicho ya: creo que la Revolución Francesa se incluye en ese proceso de larga duración. Sin duda marca una frontera pero, en todo caso, no una ruptura: representa una etapa de ese proceso de afirmación, del ascenso de los letrados, de los togados y, en el fondo, señala el triunfo de los *robins*. Dicho de otro modo, más que un comienzo absoluto, es el resultado de un proceso de larga duración que comienza en el siglo XII... Al menos concedamos [que es] un resultado tanto como un comienzo. Esa nobleza de toga que, mucho antes de la Revolución, elaboró una nueva visión del Estado, que creó un universo de nociones (como la noción de República), se convertirá en categoría dominante, en nobleza de Estado, formando el Estado territorial y la nación unificada. En otras palabras, su triunfo es el triunfo del Estado moderno, del Estado nacional, del Estadonación. Así pues, esta nobleza de Estado producirá esa nueva institución y a la vez se apropiará del cuasi monopolio de los beneficios específicos asociados a esta institución.

La semana pasada mencioné a Denis Richet, quien, a propósito del siglo XVIII, hablaba de capitalismo fiscal: exponía cómo el Estado, a medida que se desarrollaba, engendraba una nueva especie de capital, un capital estatal específico, al mismo tiempo material y simbólico, que funcionaba como metacapital, como una especie de poder sobre las demás especies de capital, incluido el capital económico. Al mismo tiempo, ese capital público, ese capital de interés general o ese poder público, es un instrumento de lucha social y a la vez un objeto de luchas sociales de primer orden. El Estado

«posrevolucionario» –si pudiese, pondría ahora comillas a todas las palabras que digo– es el lugar de una lucha, a la vez el instrumento y el objeto de una lucha permanente por la apropiación de los beneficios específicos que procura, es decir, concretamente, por la redistribución de ese metacapital que concentra. Esto se ha dicho mucho a propósito del capital económico y de la redistribución de los beneficios económicos, en forma de salarios, etc., pero [también hay que analizar la] redistribución del capital simbólico en forma de crédito, de confianza, de autoridad, etc.

Todos los debates sobre la Revolución Francesa como revolución burguesa son falsos debates. Considero que los problemas que Marx planteó a propósito del Estado, de la Revolución Francesa, de la Revolución de 1848, son problemas tremendos que se impusieron a todos los que reflexionaron sobre el Estado en todos los países: observamos a los japoneses preguntarse si de verdad ellos tuvieron una Revolución Francesa; a los ingleses decir: «Nosotros no la hemos tenido, es imposible.» En todos los países la gente se decía: «Pero si no hemos tenido Revolución Francesa, es que no somos modernos...» La problemática marxista se ha impuesto al universo marxista y más allá como problemática absoluta, y hemos medido todas las revoluciones con la vara de la Revolución Francesa, con una especie de etnocentrismo verdaderamente increíble. Quiero decir que creo que podemos apartar estos problemas, en todo caso estoy convencido de ello, por eso se lo digo, lo que no significa que no existan otras cuestiones que las que intento plantearles. Pero creo que esos tópicos marxistas han ocultado el asunto que quiero exponer, que es saber si los fundadores del Estado moderno se situaron en posición de asegurarse un monopolio: si no monopolizaron el monopolio que estaban constituyendo.

Max Weber dice que el Estado es el monopolio de la violencia legítima. Corrijo diciendo: es el monopolio de la violencia física y simbólica legítima. Las luchas con respecto al Estado son luchas por el monopolio de ese monopolio, y opino que los fundadores del Estado moderno se las arreglaron para estar bien situados en la lucha por ese monopolio, tal como lo atestigua la permanencia temporal de lo que denomino la nobleza de Estado. Publiqué *La nobleza de Estado* en 1989 para demostrar que la Revolución Francesa, en lo esencial, no había cambiado nada... La monopolización del capital jurídico y del capital estatal, a través de la condición de acceso al capital estatal que es el capital cultural, ha permitido

la perpetuación de un grupo dominante cuyo poder se basa, en gran medida, en el capital cultural (de ahí la importancia de todos los análisis que exponen la relación entre la distribución del capital cultural y la posición en el espacio social). Todos los análisis de la escuela son de hecho análisis del Estado y de la reproducción del Estado. No desarrollo este tema, ya lo hice el año pasado, aunque es una manera de cerrar un poco los análisis anteriores.

EL ESTADO Y LA NACIÓN

Dicho esto y pese a todo, los *robins* directamente interesados en la construcción del Estado han hecho que el Estado avance hacia la universalidad: si recuerdan la oposición que expuse, el principio dinástico ha sido sustituido por el principio jurídico de la forma más brutal, más fulminante: lo han guillotinado... Se ha disertado mucho sobre la muerte del rey: la muerte física del rey quizá fuera la ruptura simbólica indispensable para afirmar la irreversibilidad de la imposición de un principio de tipo jurídico frente a un principio de tipo dinástico. [Los juristas], por medio de su lucha interesada, produjeron (se ha dicho cientos de veces) el Estado-nación, el Estado unificado contra las regiones y las provincias, pero también contra las divisiones en clases: hicieron un trabajo de unificación al mismo tiempo transregional y «trans-clases», si se me permite, «trans-social». Lo que quiero describir aquí muy rápido son las tres aportaciones más decisivas: la aparición de la noción de Estado, de la nación en el sentido moderno del término (voy a explicar lo que eso quiere decir); después, el nacimiento de un «espacio público» –digo «espacio público», observen los automatismos verbales, odio esta expresión y ha salido de mi boca–; [la aparición] de un campo político específico, de un campo político legítimo; en fin, la génesis de la noción de ciudadano por oposición a la de súbdito. (Tal vez para mí sea la clase más difícil de impartir, porque se rozan constantemente cosas triviales que todo el mundo ha dicho cientos de veces, y se tiene una impresión de *déjà-vu*, de que cada palabra ha sido ya dicha, cuando se intenta decir algo completamente diferente, sin estar seguro de ello... Les transmito mi estado de ánimo para que entiendan mis dudas.)

[Los juristas] hacen el Estado-nación, se dice rápido: hacen un Estado al que encargan hacer la nación. Creo que [este aspecto es] verdaderamente original; luego haré la comparación con la situación alemana. El modelo alemán es muy interesante porque es un modelo romántico (mientras que el modelo francés es muy del siglo XVIII): primero está la lengua, la nación, Herder[1] y, a continuación, el Estado, y el Estado expresa la nación. Los revolucionarios franceses no hacen nada de eso: hacen el Estado universal y este Estado hará la nación por medio de la escuela, del ejército, etc. Hay una frase de Tallien que podríamos grabar en piedra: «Los únicos extranjeros en Francia son los malos ciudadanos.» Es una fórmula muy buena, una fórmula político-jurídica típicamente francesa: es ciudadano cualquiera que se ajuste a la definición de buen ciudadano, es decir, cualquiera es universal. Ahora bien, todo hombre tiene derechos humanos, luego todo el mundo es ciudadano. Por tanto, esta visión jurídico-política y universalista se ajusta tanto a la competencia como a los intereses de los juristas, es un pensamiento de jurista..., pero debemos hacer explícita la analogía. He aludido varias veces a un libro de Benedict Anderson titulado *Comunidades imaginadas*,[1] un libro importante que describe las comunidades, las naciones como entidades imaginarias creadas por el trabajo colectivo de cierto número de agentes, entre ellos los escritores, los lingüistas, los gramáticos. En otras palabras, las naciones son en gran medida una construcción de intelectuales que –soy yo quien añade esto– tienen interés en la nación. Los intelectuales son partidarios de todo aquello que concierne al capital cultural: ahora bien, el capital cultural es tanto más nacional cuanto más ligado está a la lengua nacional, y tanto más internacional cuanto más independiente es de la lengua nacional (los juristas y los profesores de lengua son más nacionales que los matemáticos y los físicos.

Los intelectuales, pues, están del lado del capital cultural nacional, en grado diferente según su especialidad, e igualmente tienen muchos más intereses nacionales y nacionalistas que los que imaginamos. [...] Por ejemplo, el nacionalismo ucraniano del que hoy en día se habla mucho es un asunto de gramáticos: suelen ser los pequeños intelectuales a los que Max Weber denominaría «intelectuales proletaroides», poco reconocidos por las instancias centrales del imperio o de la nación, los que, para hacer valer su pequeño capital específico destinado a convertirse en nacional –de

gramáticos, de autores de diccionarios, de folcloristas, etc.–, constituyen como algo que tiene que existir una entidad social adaptada del todo a sus intereses y que justifica su existencia... Saber que las disputas nacionales siempre son un poco disputas de gramáticos, es bueno saberlo... Desde que leí ese libro, descubro estupefacto esta situación por todas partes: es mucho más cierto de lo que nunca hubiera creído.

Las comunidades imaginadas son el producto de un trabajo de construcción: basta con retomar este tema y unirlo a otro que he tratado varias veces, a principios de este año, para obtener una teoría algo más correcta de la nación. He insistido mucho en la idea de *nomos*, en los principios de visión y de división [del mundo social], en la idea de que el Estado se apoya en cierto número de suposiciones concernientes a la manera de construir la realidad social. El Estado está en condiciones de universalizar, dentro de los límites de un territorio, esas categorías de percepción. Según esta lógica, una nación es el conjunto de quienes tienen las mismas categorías de percepción de Estado y que, habiendo experimentado la misma imposición e inculcación por el Estado, es decir, por la escuela, tienen los principios de visión y de división [comunes] sobre cierto número de problemas fundamentales bastante parecidos. De tal manera que la noción de «carácter nacional», que estaba muy de moda en el siglo XIX, aparece de hecho como la simple ratificación de estereotipos nacionales, de prejuicios nacionales: hay que barrerla completamente del espacio teórico (es una forma de racismo apenas sublimada). Dicho esto, indica algo que indiscutiblemente existe: el producto, en los cerebros, del trabajo de inculcación de categorías de percepción y de apreciación comunes, que se lleva a cabo por medio de innumerables influencias, entre otras, por la acción de la escuela, por la acción de los manuales escolares y, en particular, por la acción de los manuales de historia. He hablado hace un rato de los grandes constructores de la nación; [en Francia] el Estado hace la nación: la hace por medio de la escuela. Por ejemplo, la Tercera República es la República de Lavisse,[1] de los manuales de historia, etc.

EL ESTADO COMO «RELIGIÓN CIVIL»

Por lo tanto, el Estado es el centro de lo que llamábamos una «religión

civil».[2] Un sociólogo norteamericano, Robert Bellah,[3] habló de ello a propósito del ceremonial del que rebosa la vida norteamericana –esos rituales religiosos, ético-político-cívicos [...]–. Hay un trabajo de producción de una disposición cívica por medio de la religión civil: las ceremonias, los aniversarios, las celebraciones y, evidentemente, la historia, que desempeña un papel determinante.

Ahora querría resumir muy rápido un libro muy importante de un gran especialista del nazismo: George Mosse. Mosse es uno de esos emigrados alemanes que han pasado el resto de su vida preguntándose cómo pudo ocurrir el nazismo, y ha aportado contribuciones de primer orden para la comprensión de los movimientos de masas nazis. En [*The Crisis of German Ideology*] se pregunta sobre la crisis de la ideología alemana y sobre los orígenes intelectuales del Tercer Reich, con un análisis de lo que él denomina el proceso de «nacionalización de las masas», es decir, cómo las masas se constituyen en nación.[1] Propone una tesis a simple vista un poco paradójica, pero que considero muy bien fundada: desde el punto de vista de ese trabajo de religión civil, el nazismo no fue más que el límite de las democracias, porque llevó al extremo el trabajo de inculcación de representaciones colectivas homogéneas, que está también en marcha en las sociedades democráticas. Insiste, además, en el hecho de que, desde la época napoleónica, los ideales nacionales burgueses originaron un imaginario público; y con la Primera Guerra Mundial apareció un nuevo orden político fundado en la autorrepresentación nacional, mediatizada por la «liturgia de una religión civil».[2] Dicho de otro modo, en un lenguaje más simple: las naciones se ofrecen a sí mismas como espectáculo y se hacen existir objetivándose por medio del espectáculo que dan de ellas mismas ante sí mismas: se hacen existir en y por medio de una liturgia cívica, por medio de la liturgia de la religión civil. En esta liturgia del poder interviene la especificidad del nazismo; [Mosse] muestra cómo esta liturgia del poder es afín al irracionalismo de una política de masas orientada a la afirmación práctica de una especie de voluntad general rousseauniana. En el fondo, el nazismo es, para él, hijo de Rousseau (es muy paradójico, Mosse no lo dice en estos términos. Lo siento, nunca debería hablar así, pero es muy difícil explicarlo y se necesitaría mucho tiempo...).

Mosse quiere decir que esa voluntad general mítica, que sólo existe en el papel y que ha planteado problemas a todos los comentaristas de Rousseau,

puede hacerse palpable, en cierta medida, a través de las grandes exhibiciones colectivas de unanimismo. [La voluntad general] exhibida en la emoción colectiva. La emoción, precisamente, es a la vez causa y efecto de la exhibición: es el producto de la exhibición, que supone un trabajo colectivo de construcción. Las unidades emocionales afectivas se reservan a menudo a pequeñas sectas, a pequeños grupos, pero esta construcción social de una unidad emocional puede producirse a escala de todo un pueblo, y no sólo a escala de pequeños grupos. Este trabajo fue llevado a sus últimos límites por el nazismo. Se puede decir que éste es un paso que franquea los límites de tendencias que también están presentes en cierto tipo de ceremonial democrático. La nación es una encarnación imaginaria del pueblo, una autorrepresentación nacional, y esta autorrepresentación se funda en la exhibición de lo que el pueblo tiene en común: lengua, historia, paisaje, etc. Y, al final, el Estado fascista, afirma Mosse, es un Estado-espectáculo que estetiza la política y politiza la estética mediante una especie de religión civil que se considera atemporal, al utilizar símbolos preindustriales, símbolos eternos. El texto de Mosse es un poco radical, puesto que describe la culminación de un proceso que comienza con la Revolución Francesa, pero tiene el mérito de mostrar cómo cierto tipo de construcción colectiva de la nación encierra potencialidades extremas que tenderíamos a situar en otro espacio...

Así pues, primer punto: haciendo el Estado, [los juristas] no han hecho la nación sino las condiciones sociales de producción de la nación. Habría que retomar ahora (ya lo he dicho) todo el trabajo de construcción y de consolidación de la nación en el que los historiadores republicanos del siglo XIX (Augustin Thierry, Jules Michelet, Ernest Lavisse) desempeñan un papel muy importante. También habría que recordar el papel de la escuela y del ejército... Segundo punto, que me salto –volveré sobre el Parlamento, sobre la construcción de una política legítima– para abordar enseguida el tercer punto, el problema del ciudadano, para que mi discurso de hoy tenga cierta unidad; volveré atrás la próxima vez.

NACIONALIDAD Y CIUDADANÍA: LA OPOSICIÓN DEL MODELO FRANCÉS Y DEL MODELO ALEMÁN

Saben ustedes que hoy se debate mucho sobre la ciudadanía y la emigración: en efecto, nos preguntamos quién tiene derecho al estatus de ciudadano... Muy rápidamente –voy a ser superficial y programático una vez más, pero querría al menos dejarles el problema en la cabeza, de manera que, la próxima vez, pueda ir más lejos–, se ha hablado, a propósito de la construcción del Estado moderno, de «territorialización de la regla». Por esto se entendía que, a partir de la construcción un poco utópica de un Estado jurídico –no de un Estado de derecho, como se dice hoy, de un Estado jurídico–, a partir de esta representación jurídica de un Estado puramente jurídico, nos exigimos realizar el espacio jurídico a escala de un territorio, en cierto modo la encarnación del derecho. Y esta construcción va de la mano de la invención de la noción de ciudadano (el ciudadano como una entidad jurídica que existe en tanto que mantiene relaciones de derecho y de deber con el Estado). En el fondo, el ciudadano es alguien que está en relación jurídica con el Estado, que tiene deberes para con el Estado, y que tiene el derecho de pedir cuentas al Estado. La historia del *Welfare State*, por ejemplo, que a menudo se describe como una especie de nueva discontinuidad [con los derechos del ciudadano] está, desde mi punto de vista, en total continuidad... También aquí es Marx, con la oposición derechos del hombre/derechos del ciudadano, quien introdujo en nuestras mentes la idea de discontinuidad. Así pues, la idea de *Welfare State* está ya incluida en la noción de ciudadano: el *Welfare State* es un Estado que proporciona al ciudadano aquello a lo que tiene derecho, es decir, más que los derechos del ciudadano, los derechos del hombre: el derecho al trabajo, el derecho a la sanidad, el derecho a la seguridad, etc. Así pues, el ciudadano se define por los derechos, y aquí encontramos la inspiración jurídica de la Revolución Francesa: la nacionalidad, en el sentido francés del término, no es sinónimo de ciudadanía; puede definirse en términos etnoculturales por la posesión de una lengua, por la posesión de una tradición cultural, por la posesión de la historia, etc. Todo lo que está en la tradición romántica alemana de la nacionalidad no es la ciudadanía. El ciudadano se define de manera puramente jurídica: la nación, como cualidad etnocultural que puede ser legalmente definida, es diferente de la ciudadanía tal y como se formula en la Constitución [francesa]. Citaba la frase de Tallien, que es muy típica de esta definición: en última instancia, el ciudadano es aquel que es reconocido como tal por la Constitución; y no

hay más que decir, no hay que tener propiedades particulares ligadas, por ejemplo, a la sangre *(ius sanguinis)*.

Esta ciudadanía abstracta debe encarnarse por el trabajo político: por ejemplo, la unidad lingüística no es una condición para la unidad estatal, será su producto... Me siento incómodo porque pienso siempre según la oposición Francia/Alemania, que aún no les he expuesto [claramente]: en el caso de Francia, el Estado hace la nación, es decir que todos los ciudadanos de la nación X tienen que hablar la lengua X; por lo tanto, hay que ponerlos en situación de aprenderla. En el modelo alemán, es la nación la que se expresa en el Estado y, de golpe, todos los germanófonos son ciudadanos de Alemania: todos aquellos que tienen las mismas propiedades étnicas, lingüísticas, culturales, son ciudadanos de Alemania, lo que aclara muchas cosas[1] sobre los problemas de reunificación. [En el modelo francés] la unidad política está establecida: es una unidad jurídico-territorial, es un territorio constituido como tal por una declaración de derecho, es la jurisdicción donde es válida cierta constitución, y el ciudadano es aquel que pertenece a esa jurisdicción. Puede hablar lenguas regionales, puede tener tradiciones culturales diferentes, costumbres diferentes, pero corresponde al Estado crear esa unidad por un trabajo de inculcación, como por ejemplo para la unidad lingüística. Al final, la filosofía de lo político que proponen los revolucionarios es una filosofía universalista, por lo tanto asimilacionista: es universalista porque se cree universal y, por esto, no puede ofrecer a un hombre, quienquiera que sea, nada mejor que el asimilarlo. Lo trata en calidad de hombre, luego le otorga lo que le otorga a todo hombre, es decir, el acceso a la dignidad de ciudadano, se sobrentiende francés; después, para que las condiciones del ejercicio de este derecho del ciudadano sean cumplidas, hay que dar a esos ciudadanos los medios reales, que pueden ser medios culturales (la unidad de lengua) o medios económicos.

La vía alemana es muy diferente; la describo muy deprisa, voy a hacer filosofía de la historia salvaje. Si el modelo inglés procede de los juristas del siglo XVI, el modelo francés procede de los filósofos cosmopolitas del siglo XVIII, podemos decir que el modelo alemán procede de los pensadores románticos del siglo XIX, corregido por los reformadores prusianos (es muy simplista, pero es útil para situarse). El modelo francés es el modelo del Siglo de las Luces: cosmopolitismo, racionalismo, universalismo,

universalismo abstracto, formal; en este punto Marx tiene razón, es la filosofía de la asimilación, concebida como universalización, es decir, como identificación de todo hombre –identificación a priori y, si es posible, a posteriori– con ese ciudadano universal que es el ciudadano francés. El camino alemán está ligado al siglo XIX, al Romanticismo; habría que recordar todo: el tema de la nación, de lo oscuro, de lo profundo, de la *Kultur* en oposición a la *Zivilisation*, etc. La nación, desde este punto de vista, es una individualidad históricamente arraigada, desarrollada de manera orgánica y unida por un *Volksgeist*, por un espíritu del pueblo común que la distingue de las otras naciones y que se expresa en un lenguaje, en una costumbre, en una cultura y en el Estado. Evidentemente, el Estado puede ratificar jurídicamente todo esto, pero es más bien una expresión, es más producto que productor. Evidentemente, es una oposición limitada, pero cierro este punto y vuelvo, en dos palabras, al problema de los inmigrantes.

Se podría replantear todo el problema [de las relaciones entre nación y ciudadanía] a partir de esta oposición. En la práctica, los franceses y los alemanes tratan a los inmigrantes más o menos de la misma manera, es decir, igual de mal, pero, en derecho, los tratan de manera muy diferente; y para entender esta diferencia creo que es útil la alusión a la filosofía del Estado de las dos tradiciones. La visión político-jurídica universalista, cosmopolita, siglo XVIII, de Francia lleva al *ius soli* [derecho de suelo]: el Estado es un territorio, es decir, la jurisdicción de cierta ley. Es, por lo tanto, una comunidad de base territorial: para convertirse en ciudadano, basta con haber nacido en ese suelo; es la naturalización automática, dentro de una lógica «asimilacionista» en la que el Estado debe hacer la nación, por un trabajo de integración, etc. En lo que concierne a Alemania, el Estado nos remite a la filosofía romántica del siglo XIX, al espíritu de un pueblo, etc., concepción que podemos denominar etnocultural o etnolingüístico-cultural [y] que lleva al *ius sanguinis* [derecho de sangre]. [La ciudadanía] está ligada a la herencia, a la sangre, tanto a la transmisión «natural» como a la histórica. Así pues, hay comunidades de base lingüística y cultural: los germanófonos tienen vocación de convertirse en alemanes, y los extranjeros nacidos en Alemania no son alemanes; no hay integración o asimilación automática. En resumen, a partir de estas dos filosofías del Estado, hay dos políticas de inmigración muy diferentes: aunque los tratamientos reales sean

muy parecidos –a los turcos se les trata más o menos como a los argelinos–, en el derecho hay una diferencia muy importante.

LUCHAS DE INTERESES Y LUCHAS DE INCONSCIENTES EN EL DEBATE POLÍTICO

Lo que complica todo este debate es que, en ambos casos, los intelectuales que hablan de todas estas cosas tienen *vested interests*, intereses ocultos en todas ellas: tienen intereses de poetas, de músicos, de juristas o de filósofos. Es importante relacionar lo que he dicho al empezar [la clase] con lo que digo ahora para entender hasta qué punto, en problemas como éstos, la sociología diferencial sobre la adopción de posiciones es esclarecedora. En cuanto escuchen a alguien hablarles de estos problemas, pregúntense siempre: ¿qué interés tiene en decirme lo que me dice? Como se decía después de 1968: ¿desde dónde habla? En sentido muy preciso: ¿es un discurso de profesor de matemáticas, de profesor de derecho? ¿Es un discurso de intelectual de primera generación o de tercera generación? Cuando digo «interés», siempre lo explico, no es el interés en el sentido de los utilitaristas, no es el interés material directo; se trata de intereses mucho más complejos, del tipo de aquellos a los que aludí la última vez cuando les decía: tener interés es haber tomado partido por. Por ejemplo, el hecho de que ser funcionario o hijo de funcionario predispone a estar, sin saberlo, de parte de lo público (como una especie de inconsciente).

Por unir lo que he dicho al empezar con lo que digo al acabar, esos debates sumamente confusos y farragosos, en los que la gente pone valores extremos, se aclaran (estarían mucho más claros si [los] hubiera desarrollado, pero me he impuesto la norma de acabar la semana que viene y, por lo tanto, estoy obligado a darles una visión acelerada de las cosas que hubiera podido desarrollar con más tranquilidad) si tenemos presente que debemos mantener unidas la historia social [y] la problemática respecto a la cual tomamos partido: debemos saber que hay una historia inglesa, una historia francesa, una historia norteamericana, una historia alemana del Estado, y que hay lógicas comunes a estas historias, de lo contrario, no habría ninguna teoría posible de la génesis del Estado (relativa al papel de los juristas, etc.). Dicho esto, hay filosofías diferentes, sobre todo para el

período que empieza en la Revolución Francesa. Primer punto: las filosofías divergen. Segundo punto: sobre los problemas así constituidos, es decir, históricamente constituidos, tomamos partido en función de las posiciones que ocupamos respecto a esos problemas, en el espacio en el que se producen, en el espacio en el que se debaten. La confusión extrema y la violencia de las discusiones sobre estos problemas se deben al hecho de que son luchas de inconscientes: la gente no sabe lo que dice cuando habla de estos problemas. He intentado [hacer algo] muy difícil, porque a cada instante se me ocurren asociaciones censuradas que querría enunciar para disipar los malentendidos, para acabar con las simplificaciones, ya que, sobre esos problemas, nunca se es demasiado prudente. Por desgracia, la lógica del debate político no tiene nada que ver con la lógica del debate científico. Y estamos lejos del momento en el que podamos hacer que las políticas tengan interés en la virtud...

CLASE DEL 12 DE DICIEMBRE DE 1991

La construcción del espacio político: el juego parlamentario. – Digresión: la televisión en el nuevo juego político. – Del Estado sobre el papel al Estado real. – Domesticar a los dominados: la dialéctica de la disciplina y de la filantropía. – La dimensión teórica de la construcción del Estado. – Cuestiones para una conclusión.

LA CONSTRUCCIÓN DEL ESPACIO POLÍTICO: EL JUEGO PARLAMENTARIO

Voy a comenzar la última lección, que no es la más fácil, ya que querría intentar prolongar hasta la época actual los análisis históricos que he llevado a cabo, e intentar despejar, si no todas las conclusiones, al menos algunas de todos los análisis que he presentado hasta este momento.

La última vez hice hincapié en el nacimiento simultáneo, por una parte, del Estado jurídico, del Estado como territorio jurídicamente regulado a través de un proceso que un autor denominó «territorialización de la norma»; y, por otra parte, en el nacimiento del ciudadano como personaje completamente nuevo en relación con la noción de sujeto. Pero para que el análisis sea completo hay que recurrir a otro proceso sumamente importante que, en el caso de Francia, se produce de manera simultánea: el nacimiento de un espacio político, social y jurídicamente constituido, a saber, el Parlamento, en el sentido anglosajón del término, la Cámara de los Diputados, etc. Para situarse siempre en una perspectiva amplia de comparatismo histórico me parece muy interesante que ciertas dimensiones del Estado moderno que aparecieron en otros países (como por ejemplo Inglaterra) de manera más orgánica, es decir, más continua, más lenta y, a la vez, más dispersa en el tiempo, aparezcan simultáneamente en Francia con la Revolución Francesa. Creo que la singularidad de la Revolución Francesa (que a pesar de todo existe) y el extraordinario efecto simbólico que ha ejercido y que continúa ejerciendo radica en el hecho de que esos procesos diferentes se llevan a cabo de manera simultánea. En particular, las que se

me revelan como las dos condiciones de la producción del ciudadano, a saber, la constitución de un Estado como territorio jurídicamente regulado y a la vez la constitución de un lugar de ejercicio regulado de los derechos asociados a la pertenencia al Estado, el Parlamento, aparecen de manera simultánea. Expongo muy rápidamente este segundo punto: al lado de la aparición de un espacio jurídico como conjunto de ciudadanos ligados por derechos y deberes con respecto al Estado y entre sí, debemos tener en cuenta la aparición del Parlamento como lugar de consenso organizado o, mejor, como lugar de disensión regulada.

Algunos autores han subrayado el hecho de que el Parlamento, el Parlamento inglés en particular, sea una invención histórica que, si reflexionamos, no tiene nada de evidente: es un lugar donde las luchas entre grupos, los grupos de intereses, las clases si se quiere, van a llevarse a cabo según las reglas del juego, haciendo que todos los conflictos externos a esas luchas tengan algo de «semidelictivo». Con respecto a esta «parlamentarización» de la vida política, Marx establecía una analogía con el teatro: veía en el Parlamento y en el parlamentarismo una especie de trampa colectiva en la que los ciudadanos se dejaban atrapar; de hecho, esta especie de teatro de sombras ocultaría las verdaderas luchas, que estarían en otro lugar.[1] Creo que es el error sistemático de Marx. Lo he dicho aquí cientos de veces, siempre estamos ante el mismo principio: la crítica marxista, que no es falsa, se vuelve falsa desde el momento en que olvida integrar en su teoría aquello contra lo cual la teoría se ha construido.[2] No habría que decir que el Parlamento es un teatro de sombras si la gente no creyese que es otra cosa. Y ni siquiera tendría ningún mérito decirlo. En cierto sentido, Marx minimiza sus propios méritos olvidando que aquello contra lo que enuncia su teoría sobrevive a su propia teoría: el Parlamento puede ser ese lugar de debates regulados, en cierto sentido un poco mistificado y mistificador, esa mistificación que forma parte de las condiciones de funcionamiento de los regímenes y, de manera particular, de las condiciones de perpetuación de los regímenes que denominamos democráticos. Por lo tanto, el Parlamento es ese lugar de consenso regulado o de disenso dentro de ciertos límites, que puede excluir los objetos de disenso y quizá, sobre todo, las maneras de expresar el disenso. Quienes no poseen las maneras apropiadas de expresar el disenso son excluidos de la vida política legítima.

DIGRESIÓN: LA TELEVISIÓN EN EL NUEVO JUEGO POLÍTICO

Para ir muy rápido, podemos trasladar [este análisis] a la televisión, que se ha convertido, desgraciadamente, en uno de los sustitutos del Parlamento. Digo de este modo una frase un poco a la ligera, pero a aquellos que quieran convencerse de que esto es más complicado les invito a leer el libro de Patrick Champagne titulado *Faire l'opinion*,[1] donde se demuestra que el espacio político contemporáneo engloba cosas que no estamos acostumbrados a tener en cuenta en la descripción de las esferas políticas: a saber, los institutos de encuestas, la televisión, los programas políticos de la televisión, etc., que son elementos [a partir de este momento principales] del espacio político real. Si analizamos muy rápidamente la lógica de los debates televisivos, como se ha hecho en varias ocasiones[2] en la revista *Actes de la recherche en sciences sociales,* observamos inmediatamente que se trata de debates totalmente conformes con la definición que acabo de dar del Parlamento: son debates regulados [de tal manera] que, para tener acceso a ellos, hay que tener ciertas cualidades: hay que ser legítimo, hay que ser portavoz (lo que ya es una enorme limitación). De vez en cuando, se hace acudir a la «sociedad civil», como se dice, esto es, a personalidades no políticas que suscitan una gran aceptación por parte de la población, pero es la excepción que confirma la regla y que de hecho la refuerza. En realidad, hay que ser arzobispo de París, presidente de partido o secretario general de un movimiento, lo que constituye una limitación. Así que, además de las condiciones clásicas, está también el acceso a cierto lenguaje, a cierta manera de hablar... Basta con pensar en los incidentes que provocan los pocos casos en los que ciudadanos enfadados, por ejemplo, invaden los locales de la televisión: inmediatamente se corta la emisión, etc.

[Esta analogía entre el Parlamento y la televisión se propone] demostrar que estas definiciones aparentemente formales que enuncio no son anodinas: una de las virtudes, y después lo diré de manera más exhaustiva, de los análisis genéticos es [la de] «desbanalizar» lo banal, y estas definiciones nos parecen anodinas precisamente porque hemos interiorizado de tal manera sus implicaciones, que las vemos como evidentes. Quería simplemente que percibiesen hasta qué punto la definición parlamentaria del Parlamento es arbitraria, y hasta qué punto, en cierto sentido, toda una

parte de los juegos está hecha desde el momento en el que el juego se define como tal (esto no es en absoluto antiparlamentario, es evidente). Para que lo percibiesen, habría que desarrollar del todo cosas para las que simplemente les doy indicaciones con la esperanza de que las desarrollen ustedes mismos.

DEL ESTADO SOBRE EL PAPEL AL ESTADO REAL

Por lo tanto, el Parlamento es esa institución, ese espacio jurídicamente constituido y jurídicamente controlado, en cuyo interior los conflictos se regulan, y podemos decir que la política oficial es aquello que puede ser discutido en el Parlamento. Evidentemente, esta definición tácita tiende a olvidarse como tal: toda definición es una delimitación y acabamos por olvidar todo aquello que la definición excluye, todo aquello que es excluido debido a los límites inherentes a esta definición, es decir, todos los conflictos que de alguna manera se criminalizan por el hecho de no adaptarse a las normas, si puedo decirlo exagerando un poco. Es un problema que atormentó al mundo obrero durante todo el siglo XIX: ¿hay que adherirse al juego parlamentario o quedarse fuera? Por cierto, estas discusiones merecerían un análisis histórico «desbanalizador» como el que he intentado hacer: ¿entramos en el juego o no entramos en el juego? ¿Recurrimos a la huelga y a la manifestación o recurrimos a la mediación de parlamentarios?[1] Estos debates se han olvidado, pero su resultado permanece en nuestros inconscientes y en nuestras instituciones.

Estas dos instituciones, inventadas simultáneamente en el caso de Francia, es decir, el Estado como espacio jurídico y el Parlamento, son en cierto modo el fundamento de la ciudanía: para tener al ciudadano en el sentido moderno del término, hay que tener estas dos cosas que no son nada evidentes. El ciudadano es aquel que tiene derecho al juego político, tal y como ha sido definido con anterioridad, y que, en un sentido, tiene el deber de participar en el juego político (no siendo la obligación de votar, por ejemplo, más que la consecuencia lógica de la definición de ciudadano). Esta institución nueva que es la República Francesa, que se presume universal –ya he insistido en su ambigüedad–, se define, de hecho, como nacional, aun cuando, en el caso de Francia y de la Revolución Francesa,

esta constitución de lo nacional venga acompañada del sentimiento de universalidad. Como ya he dicho, no podemos entender la lógica específica del colonialismo francés y de la descolonización, que adoptó formas especialmente dramáticas, si no sabemos que Francia, por la particularidad de su historia, por la particularidad de su Revolución, siempre se ha creído portadora de un universal. De modo que incluso su imperialismo se vive como un «imperialismo de lo universal». Y creo que aún hoy, por ejemplo, los intelectuales franceses tienen una arrogancia insoportable para la mayor parte de las naciones extranjeras, porque, para lo bueno y para lo malo, se creen portadores de lo universal. El intelectual total, a la manera de Sartre, es también una encarnación:[1] no se trata sólo de los [hombres] políticos, de una ilusión gaullista, se trata de un elemento del inconsciente nacional del que participan también los intelectuales, que se sienten con el derecho de dar lecciones [al resto] del universo. Habría que reflexionar sobre ello con respecto a Europa, pero no digo más...

Esta República Francesa es una institución jurídica que se apoya en una Constitución. Uno de los mayores problemas es, entonces, el de ejecutar el derecho (éste ha sido al final el trabajo de todas las generaciones que han seguido la Revolución Francesa). ¿Cómo hacer que la República Francesa se convierta en aquello que pretende ser? ¿Cómo hacer que ese «deber ser», esos deberes del ciudadano, se hagan reales? Podríamos además, para resumir lo que voy a decir, proponer una fórmula simple: cómo procurar que el «pueblo», en el sentido de clase popular, forme parte del «pueblo francés»? La palabra «pueblo», como todo el mundo sabe, tiene dos sentidos principales.

(Tengo tendencia a acentuar las continuidades, primero porque creo que es cierto, y también porque creo que uno de los efectos fáciles que se procuran los intelectuales es el de introducir rupturas: lo elegante es siempre señalar que *«c'est fini»*, que «se ha acabado» –se ha acabado el marxismo, se ha acabado lo social, estamos ante «la vuelta de» o «el fin de»–. Es una estrategia profética rudimentaria que hace cometer muchas tonterías. Los sociólogos, especialmente franceses, siempre han anunciado las nuevas clases, las nuevas rupturas, las transformaciones, etc. Mi oficio es el de observar hasta qué punto estas rupturas y estas mutaciones son difíciles, hasta qué punto son excepcionales... Se trata de una especie de

giro profesional que quizá esté reforzado por la experiencia que he tenido con todos esos descubridores de lo inaudito.)[1]

Uno de los problemas, por lo tanto, es el de convertir en real esta República de derecho. Para ello hay que hacer un trabajo de construcción de la nación. Así que no basta con construir el Estado sobre el papel (pues el Estado de los juristas, el Estado de la Revolución Francesa, es un Estado de papel); hay que hacer el Estado real. Para ir muy rápido –paso de un salto de la Revolución Francesa a 1935, pero volveré sobre el periodo intermedio–, el *Welfare State* está en continuidad perfecta: no hace más que cumplir con un aspecto esencial, a saber, con las condiciones económicas del acceso al derecho del ciudadano, lo que estaba implícito en la Declaración de los Derechos Humanos. Marx establecía una distinción entre los derechos del hombre y los derechos del ciudadano, o incluso entre la igualdad formal y la igualdad real, decía: la Revolución Francesa ha dado los derechos del ciudadano, no ha dado los derechos del hombre. Uno de los problemas es hacer que los derechos del hombre sigan a los derechos del ciudadano y, para eso, hay que hacer entrar de alguna manera al «pueblo» en el juego. La expresión es buena: entrar en el juego quiere decir en un sentido entusiasmarles, pero también hacerles partícipes del juego. Toda la dialéctica, que no hay que describir en términos maquiavélicos o en términos ingenuos de «teoría del complot», no consiste en decir: «Vamos a dar al pueblo justo lo suficiente para que entre.» Nadie piensa así... El problema es procurar que el pueblo entre en el juego y se entusiasme por el juego, que se entusiasme por la ilusión política, pero para entusiasmarse por el juego político hace falta un mínimo de oportunidades en el juego.

Es una ley fundamental de la teoría de los campos: si ustedes no tienen un mínimo de oportunidades en el juego, no juegan. Hace falta un mínimo de oportunidades en el juego para tener ganas de jugar. Si usted juega a las canicas con su hijo, tendrá que dejarle ganar de vez en cuando, si no, le dirá: «No juego más contigo, siempre ganas...» Podría decirse que, en cierto sentido, todo el siglo XIX es una especie de trabajo alrededor de esta frontera: ¿cómo dar lo suficiente para que nos dejen en paz? Lo bastante para que participen y no demasiado para que no nos molesten? Sigue siendo una ley muy general: los estamentos «modestos» plantean siempre este problema (por otra parte, la palabra «modesto» es interesante). Otro ejemplo, en el siglo XIX: ¿cómo dar a los maestros de primaria la suficiente

formación para que sean maestros, pero no la suficiente para que pretendan ser profesores de niveles superiores? Era uno de los problemas de la gestión del maestro que, además, todavía se plantea. ¿Cómo dar lo suficiente a la gente para que invierta en el juego, para que se implique en el juego? Es un modelo muy general [que podemos trasladar, por ejemplo, a] la famosa «participación» en las empresas: ¿cómo dar lo suficiente para que [los asalariados] participen, para que inviertan, para que se comprometan, para que crean en ello, para que hagan lo que hay que hacer, para que se entreguen?

DOMESTICAR A LOS DOMINADOS: LA DIALÉCTICA DE LA DISCIPLINA Y DE LA FILANTROPÍA

El *Welfare State* es el producto de [este dilema]. Evidentemente nadie plantea el problema en estos términos. En ciencias políticas, por ejemplo, hace algunos años se enseñaba esto, pero ahora se ha pasado a [otros temas] y ya no se habla de ello. Hay por tanto un problema [que es el de] saber cómo gestionar lo social. Todo [parece] contradictorio, podemos decir cada vez una cosa y su contraria sin que sea contradictorio: vamos a hacer el Estado con el pueblo, pero también contra el pueblo. Vamos, por ejemplo, a trabajar en la «domesticación de los dominados» –no soy yo el que lo dice, cito a Max Weber–. (Los especialistas en Max Weber nunca leen bien a Max Weber, que ha sido la gran arma contra Marx, cuando Max Weber se decía marxista, lo que perturba tanto a marxistas como a weberianos.) Max Weber hablaba de «domesticación de los dominados»: una parte del trabajo del Estado se dirige hacia esas clases peligrosas a las que hay que amaestrar, a las que hay que hacer entrar en el juego. Al mismo tiempo, se puede decir también que se trata de ayudar a los dominados, de sacarles del insoportable estado de miseria en el que se hallan. Los filántropos tuvieron así un papel esencial en la invención del Estado moderno, particularmente del Estado del bienestar, para el que fueron lo que los juristas de la Edad Media fueron para el Estado revolucionario tal como se lo he descrito: los filántropos eran personas que, con toda su buena fe, embrollaba a ambos... Las teorías eliaso-foucauldianas me ponen un poco nervioso porque se quedan sólo con el aspecto de la disciplina del Estado. Ahora bien, el

Estado no funcionaría en absoluto si sólo hubiera sometimiento: hay también ayuda, filantropía, etc.

Construir la nación, construir el Estado, construir la nación a partir del Estado es favorecer la «integración» de los dominados. Integración: he aquí de nuevo una de esas palabras que ha sido muy utilizada en contextos políticos diferentes, que resurge hoy en día pero que quiere decir dos cosas. Es un movimiento hacia el centro, una participación en la *illusio* (entrar en el juego) y, al mismo tiempo, integración se opone a secesión, al hecho de salir del Estado. Una de las cosas que se olvidan, que resurge por ejemplo cuando los movimientos contra el Estado adquieren forma nacional, es que una de las alternativas en las luchas es la alternativa de la integración/asimilación y de la secesión, pudiendo la secesión adoptar la forma de ruptura. Tenemos ante nuestros ojos la desintegración de un Estado:[1] todo mi trabajo consiste en mostrar cómo se constituye un Estado, pero habría podido realizar el trabajo, casi tan bien, a partir de la desintegración del Estado. La génesis y la involución, como decían algunos evolucionistas, tienen las mismas virtudes de desbanalización: la desintegración de un Estado permite ver todo lo que es evidente y está implícito en la función de un Estado, como las fronteras y todo lo que es unitario. La desintegración de un Estado permite ver que la construcción de la unidad nacional se hace en contra de las tendencias secesionistas, que pueden ser regionales, pero que también pueden [provenir] de las clases [sociales]. Puede haber secesiones del tipo guerra civil, pero también puede haber una secesión de hecho, cuando, por ejemplo, el gueto de Chicago se encuentra en estado de secesión: la policía ya no va allí, es un Estado dentro del Estado, es un no-Estado dentro del Estado;[1] hay formas de delincuencia que son formas de secesión...

Vuelvo al punto central. Hacer el Estado, hacer la nación, es gestionar de algún modo dos conjuntos de fenómenos relativamente independientes. Primero, gestionar las consecuencias de las interdependencias entre los dominantes y los dominados. Voy a hacer referencia aquí, muy rápidamente, al trabajo de un antropólogo, sociólogo e historiador holandés, Abram de Swaan, que ha estudiado el papel desempeñado por las grandes epidemias[2] en el nacimiento del Estado. Resumo, porque es un libro complejo que necesitaría al menos una hora larga de exposición, pero se lo cuento de forma muy esquemática: las epidemias, como los accidentes

nucleares –la analogía es interesante–, no tienen fronteras de clases. Los accidentes nucleares cruzan las fronteras, es quizá de ellos de los que podemos esperar un Estado universal porque todo el mundo tiene un interés universal (en todo caso todos los dirigentes de todos los países tienen bastante conciencia y bastante interés) en limitar la difusión de los peligros, y lo mismo debemos esperar en cuanto a las epidemias. A las epidemias debemos, por ejemplo, el sistema de alcantarillado. (Esquematizo, les pido perdón, parecen eslóganes un poco simplistas.) El sistema de alcantarillado, que es una invención típica del Estado, es una respuesta colectiva organizada al hecho de que las clases peligrosas son objetivamente peligrosas: son las portadoras de microbios, de enfermedades, etc.

En la política conforme al interés bien entendido de los filántropos del siglo XIX, siempre había una parte de esto: las clases peligrosas, las clases dominadas, son objetivamente peligrosas ya que son portadoras de miseria, de contagio, de contaminación, etc. Creo que estas cosas aún siguen presentes en el inconsciente colectivo: basta recordar cuando se habla de «sida mental»;[1] cuando la extrema derecha manipula la metáfora de la enfermedad, despierta los restos de todas estas cosas, que permanecen, creo, muy profundamente ancladas en el inconsciente colectivo. Las clases dominadas son objetivamente peligrosas y el interés bien entendido nos lleva a lo que hemos denominado la «colectivización de los riesgos»: se trata de responder mediante medidas colectivas a los peligros que afectan de manera universal. Podemos, por lo tanto, decir que uno de los motores de la filantropía y, al mismo tiempo, del *Welfare State* –y ésta ha sido siempre una de las dimensiones del papel de los filántropos, que se interesaban por la política sanitaria o por la política del mantenimiento del orden económico y simbólico– [ha consistido en] domesticar a los dominados, en enseñarles el cálculo, el ahorro. Un papel importante de la escuela del siglo XIX consistía en minimizar la peligrosidad, como decimos hoy, de los dominados. Una de las maneras de minimizar esta peligrosidad era precisamente la de tener en cuenta todos los casos en los que los intereses de los dominantes y de los dominados eran interdependientes, como, por ejemplo, el del cólera.

Segunda dimensión, los dominados son también peligrosos porque se movilizan, porque protestan, porque se levantan contra el hambre, porque amenazan no sólo la salud pública, sino también la seguridad colectiva y el

orden público. Al mismo tiempo, hay intereses de clase que, es evidente, son tanto más grandes cuanto más ascendemos en la jerarquía social, pero nunca son despreciables: Albert Hirschman ha demostrado que siempre podíamos elegir entre *exit* (salir) y *voice* (protestar),[2] una alternativa algo evidente pero no menos útil. Los dominados pueden elegir entre salir, excluirse, disentir, escindirse o protestar, lo que es una manera de estar dentro del sistema. Esta alternativa olvida sin embargo que los dominados tienen costes de secesión asociados a la pérdida de los beneficios del orden; y los beneficios del orden, lo repito, nunca son despreciables. Los dominados obligan en cierto modo a los dominantes a hacer concesiones y, en gran medida, estas concesiones, asociadas a la amenaza de la secesión, llevan a lo que denominamos lo social y las ventajas sociales.

(Los filántropos del siglo XIX, que son en cierto modo la izquierda de la derecha o la derecha de la izquierda, son gentes muy ambiguas y, por esta razón, realmente apasionantes. Por ejemplo, la patronal protestante tuvo ese papel en ciertos contextos, los burgueses judíos en otros, etc. Suelen ser dominantes-dominados, que tienen características de dominantes, pero con cualidades secundarias que les colocan de parte de los dominados (es también a menudo el caso de los intelectuales, que son dominantes-dominados). Estos filántropos –que voy a recordar rapidísimo, aunque es en realidad historia a grandes rasgosprodujeron un discurso que integraba las dos propiedades, a saber, la interdependencia de dominantes y de dominados, lo que impone, en la lógica del interés bien entendido, concesiones a los dominados. Si piensan ustedes en el problema de la inmigración actual, verán que se aplica lo que digo, me parece, de manera muy directa: «Puesto que ya están ahí, hay que vivir con ellos, por lo tanto habrá que darles el mínimo para que se estén tranquilos.» Aparece la interdependencia de dominantes y dominados, y la anticipación a las violencias potenciales, la anticipación de los riesgos. Así pues, los filántropos siempre se encuentran en una especie de discurso descriptivo y normativo. Los filántropos son a menudo cientificistas; los sociólogos son espontáneamente filántropos... Aquí es adonde quería llegar, cierro el paréntesis.)

Los filántropos, como vanguardia de los dominantes, ellos mismos dominados entre los dominantes, se hacen los profetas de la unificación: son siempre los profetas de la unificación de todos los mercados, y en

particular del mercado cultural. [Desde este punto de vista] hay que dar acceso a la cultura al mayor número [de personas], porque el acceso a los códigos nacionales, por ejemplo a la lengua nacional, se percibe como una condición para el acceso al ejercicio de los derechos del ciudadano; la formación básica se considera así una condición [necesaria] para el acceso al ejercicio de los derechos del ciudadano. Los filántropos se hacen los profetas de dos formas de redistribución: quieren que se redistribuya el acceso a los códigos nacionales, en particular a la lengua nacional, a la escritura, etc., y quieren que se redistribuyan las condiciones económicas y sociales mínimas para el ejercicio de los derechos del ciudadano, hecho posible gracias al acceso a los códigos nacionales –piden, pues, la participación política, la participación en los recursos, como por ejemplo el salario mínimo garantizado–. Se puede decir que es un trabajo muy complejo y determinado de integración en el orden central, un trabajo de moralización de los dominados (los filántropos son muy moralistas). Es un trabajo de politización, podríamos decir de nacionalización. Es un trabajo que aspira a crear un habitus nacional, que puede implicar la adhesión, a través de la religión civil, a valores nacionales, incluso nacionalistas (habría que desarrollar aquí todo lo referente a la dimensión moralizadora que actualmente resurge de vez en cuando, por ejemplo cuando se habla de las familias excesivamente endeudadas). Pero en el siglo XIX es una obsesión de los filántropos y, a través de ellos, del sistema escolar: ¿cómo proporcionar a los dominados los medios básicos para gestionar la economía doméstica? Es decir, cómo conseguir que los dominados accedan al cálculo económico racional, a la administración racional del tiempo, por medio del ahorro, por medio de la renuncia al deseo de tener más, de tener todo, de inmediato: aprender a moderarse, a ahorrar, a controlar los nacimientos... Todas estas cosas que mantienen algún vínculo entre sí y se fundamentan en una actitud con respecto al tiempo y en la perspectiva del tiempo.[1] Habría que desarrollar todo esto, pero no hago más que indicarlo. Aunque ya haya dicho lo esencial de manera implícita en lo anteriormente expuesto, querría, sin embargo, insistir un poco más sobre una dimensión ideal, conceptual y teórica de la construcción del Estado moderno como Estado del bienestar.

LA DIMENSIÓN TEÓRICA DE LA CONSTRUCCIÓN DEL ESTADO

Querría recordar muy rápido esta dimensión teórica importante por varias razones: primero, porque creo que es importante para entender lo que son nuestros Estados modernos, y también para entender lo que pasa en la actualidad, es decir, quizá la destrucción de esta construcción centenaria.[2] Tendría que hacer un trabajo sobre este aspecto, el equivalente de lo que hice sobre los juristas. Hay varios trabajos que van en esta dirección, por ejemplo los trabajos de juristas norteamericanos, [fragmento inaudible]: es un estudio sobre la evolución del derecho a las compensaciones, a las indemnizaciones. Es un espléndido estudio que, de hecho, es un estudio de filosofía política, sobre la génesis de una filosofía de la gestión de las faltas y las miserias. ¿Son faltas las miserias? Pregunta típica del siglo XIX que vuelve a estar de moda. ¿Es imputable a la libertad de los individuos –se anuncia la vuelta del individuo, del liberalismo y de la libertad– o depende del trato colectivo por [estar] ligada a causas colectivas? Éstas son las cuestiones planteadas por un conjunto de teóricos, de filántropos, de filósofos, etc. Voy tan sólo a recordar, de modo muy superficial, el contexto.

Una de las cuestiones centrales, desde el punto de vista de la construcción del Estado en el siglo XIX, era la cuestión de la responsabilidad de las faltas: ¿a quién pertenece la falta? Y no es casualidad que los filósofos y los sociólogos franceses de finales del siglo XIX disertaran tanto sobre la responsabilidad: ¿es la responsabilidad un asunto privado o público? ¿La responsabilidad concierne a los individuos o corresponde a las instancias públicas el asumir responsabilidades? Porque, finalmente, son las autoridades públicas las que tienen la responsabilidad de las verdaderas causas, disimuladas bajo las aparentes responsabilidades de los funcionarios. Segunda manera de plantear la pregunta: ¿debemos reprender al culpable o debemos comprender al culpable? Cierto tipo de teorías liberales, que reverdecen en la actualidad, contra las que se desarrolló toda esta filosofía del *Welfare State*: ¿no tienen como función colectiva ponerse en situación de reprender a las víctimas, de decir: «Son pobres, pero es culpa suya»?[1] Sobre el sida, por ejemplo, vemos claramente la especie de tentación en alza, endémica, constante de la conciencia común... Habría que hacer una historia social de esa revolución ética que se llevó a cabo, creo, en el siglo XIX, tomando como indicador sobre todo el sistema jurídico que,

por supuesto, es central. Es el viejo precepto durkheimiano: cuando quieran ustedes estudiar la moral, céntrense en el derecho.[2] Habría que coger el derecho y ver cómo hemos pasado de la lógica de la represión social a la lógica del coste social (la noción de costes sociales es una noción que se ha vuelto completamente banal, cuando, sin embargo, es una invención extraordinaria). Hay un trabajo de Remi Lenoir sobre los accidentes de trabajo[1] que se publicó en *Actes de la recherche en sciences sociales*: simplificando, ¿un accidente de trabajo es imputable al trabajador, que es el sujeto aparente, o a las estructuras en las cuales está inmerso? En la fase inicial del capitalismo, las víctimas de la industrialización asumían ellas mismas el coste de los efectos de la industrialización, según una lógica que podríamos denominar el principio de la represión, el principio de la culpa: la víctima es responsable de sus propios males, de lo que le ocurre. Podríamos, siguiendo la ley, observar cómo esta lógica de la falta y de la negligencia se ha reemplazado progresivamente por una lógica del interés público y del riesgo colectivo: la negligencia corresponde al individuo, el riesgo es un dato objetivo que puede medirse en términos de probabilidades, que desempeña un papel importantísimo, especialmente para las aseguradoras. Entonces, ¿el accidente nos remite al individuo o a la capacidad colectiva de pagar, es decir, a los costes sociales?

Hay entre ustedes gente que conoce seguramente mejor que yo este tema, pero pienso que habría que releer la historia del derecho no ya en un primer sino en un segundo nivel, tomando cada caso del derecho como un indicador de otra cosa y como el producto objetivado de todas las discusiones en las que la dimensión teórica [de la construcción del Estado] es sumamente importante. Lo que quería decir es que los filántropos son al *Welfare State* lo que los juristas son al Estado prerrevolucionario, a saber, que [sus concepciones del Estado] no son sólo teorías: son teorías que hacen la realidad. Lo que he dicho de los juristas se aplica a los filántropos. Por supuesto, las ciencias sociales son parte interesada [de este proceso]. En la fase crítica de este curso sobre el Estado hice un preámbulo, que duró mucho tiempo, donde traté de poner en evidencia todas las adherencias que había en nosotros, todas las confusiones que podíamos tener con respecto al Estado y, en particular, todo lo que podíamos arrastrar de forma inconsciente, como consecuencia del hecho de que la propia sociología había participado en el nacimiento del Estado. Dediqué, creo, cuatro clases

a una historia social de las relaciones entre el Estado y las ciencias sociales. Las ciencias sociales desempeñaron un papel esencial, podemos decir que se aliaron con la socialización de los riesgos, con lo social, con lo público, por eso se las detesta en períodos como el que vivimos... Voy a citar a un sociólogo que es uno de los fundadores de la sociología pero que es un sociólogo liberal, Spencer, al que ya nadie lee: «El individuo es una criatura eficiente.»[1] El individuo es una criatura eficaz, normalmente dueña de su propio destino y responsable, por tanto, de su situación en la vida: ésta es la definición del individuo, es la definición pura del liberalismo que no se atreve a afirmarse. Los ensayistas hablan hoy de la «vuelta del individuo»: los ensayistas son siempre gente resolutiva, al contrario que los filántropos, y los ensayistas contemporáneos están deshaciendo aquello que los filántropos habían hecho. Cuando dicen «la vuelta del individuo», es al mismo tiempo una constatación y una profecía, es una manera de decir: «¡Viva la vuelta del individuo responsable!»: criatura causalmente eficiente, normalmente dueña de su propio destino y de ese modo responsable de su propia situación vital, es decir, una criatura a la que se puede censurar cuando es víctima, a la que se le puede reprochar el déficit de la Seguridad Social, etc.

Por un lado, las ciencias sociales se construyeron contra esta filosofía del individualismo y hubo una especie de frente común de todas las ciencias sociales, hasta de las ciencias biológicas. Hay un precioso artículo que asocia el desarrollo del pensamiento en términos de riesgo colectivo con el descubrimiento del microbio, con Pasteur:[2] el descubrimiento del microbio estaba de parte de la colectivización de los riesgos: si hay microbios, entonces los individuos no son responsables de sus propias enfermedades. En aquella época, el descubrimiento del microbio era un argumento en el sentido de la socialización de los riesgos y la disolución en lo social de las responsabilidades individuales (hoy podríamos hacer una analogía con la genética). Acabo de escribir el prólogo del libro de un sociólogo norteamericano, Troy Duster:[3] este libro muestra un uso [social] de la genética del que los genetistas no son responsables. El pensamiento genético se difunde hoy cada vez más en las capas dominantes [de Estados Unidos] y se recurre cada vez más a factores genéticos en las explicaciones para justificar la miseria, el fracaso escolar, la delincuencia, etc.

Las ciencias sociales son parte interesada en la desaparición del

individuo en provecho de los sistemas de relaciones en los cuales está inmerso. Si ustedes dan a un sociólogo, incluso a uno muy malo, [la tarea de] estudiar un accidente de autobús en la ruta París-Aviñón, enseguida llegará a la conclusión de que no es culpa del conductor –lo que constituye la forma simple y monocausal de pensar–, porque la calzada resbalaba, porque era la vuelta de vacaciones, había mucho tráfico, porque los conductores están mal pagados y por lo tanto se ven obligados a conducir mucho y están cansados, etc.; sustituirá una explicación en términos de responsabilidad directa, imputable al individuo libre, por un sistema de factores complejos, cuyo peso habrá que evaluar... Las ciencias sociales tuvieron un papel muy importante en la construcción del estado de ánimo y de la filosofía que crearon el *Welfare State*. Digo todo esto para señalar que el *Welfare State* no nació de repente tras la gran crisis [de 1929]: estaba preparado desde hacía mucho tiempo por el trabajo de todos esos ideólogos, de todos esos juristas, de todos esos filántropos, etc. Además, habría que buscar los principios de esta transformación ético-filosófica en la empresa.

Hay un libro famoso y clásico de Burnham que describe algo que ha sido después vulgarizado y repetido por todo el mundo: el paso de los *owners* (propietarios) a los *managers*: de la empresa que pertenece a uno solo, en la que el jefe era el propietario, a la empresa administrada por un grupo de personas.[1] En cuanto al derecho de las empresas, también en cuanto a la lógica del funcionamiento de las empresas, hay todo un trabajo que acompaña el proceso que mencioné hace un momento, es decir, el paso de sistemas aparentemente imputables a uno solo a sistemas complejos en los que hay interpenetración de lo público y de lo privado, de las decisiones, de los que deciden y de los decididos, etc. Todos esos cambios se encuentran también a nivel del Estado; habría que desarrollar esto, pero lo dejo... En el fondo, lo que quería decir con este esbozo de programa de investigación es que el Estado del bienestar, como lo denominamos, fue preparado por un conjunto de transformaciones reales de las instituciones, que estaban ellas mismas en una relación ejecutiva del tipo de aquella que describí a propósito de las relaciones entre los juristas y el Estado, con transformaciones teóricas, transformaciones en el modo de pensamiento.

Al final, no podemos entender el Estado moderno sin entender esta especie de revolución cultural (creo que la palabra no es exagerada) que es excepcional, que va en contra de todos los hábitos del pensamiento. Cuando

recordé, deliberadamente, la culpa del conductor, era para recordar que, de manera espontánea, pensamos así: el pensamiento ordinario, incluso el de los sociólogos cuando están nerviosos, es monocausal, simplista, [encubre] los errores contra los que se han construido las metodologías científicas. Los funcionarios comunes los cometen espontáneamente, sobre todo en situación de crisis: ante el accidente, ante la catástrofe, etc., se buscan culpables. Y es verdad que una de las dificultades del ejercicio de la historia [como disciplina] es que los historiadores siempre deben superar la tentación de buscar el culpable. En lugar de buscar, por ejemplo, cuál era la estructura de las relaciones en la Tercera República o bajo Pétain, son con frecuencia empujados por su inconsciente y por la petición del público de responder a la pregunta: pero ¿quién es realmente culpable? En buena ley, esta pregunta debe ser eliminada (lo que no quiere decir que no haya unas personas más responsables que otras).

He recordado este proceso prerrevolucionario que llevó de una responsabilidad privada a una responsabilidad pública (tendría que desarrollar lo que no hago más que apuntar). Este proceso está ligado al desarrollo de un proceso de seguros por medio de una relación más de causalidad circular que dialéctica (es más claro y más riguroso decirlo de este modo). Hay muy buenos trabajos sobre el nacimiento de las aseguradoras, del pensamiento en términos de probabilidades, de riesgos, de riesgos calculables, de riesgos susceptibles de ser compartidos y asumidos de manera colectiva.[1] Habría que analizar aquí el desarrollo de la mentalidad que podemos denominar «aseguradora». El seguro puede ser al mismo tiempo social –el seguro que da el Estadoo individual –el Estado puede hacer obligatorio el seguro individual–. Esta filosofía colectiva no tiene nada de anodino, como intenté demostrar en mi libro sobre Heiddeger.[1] Éste la emprende contra la noción de seguro social, *Soziale Fürsorge*, que era para Heidegger el concepto fundamental de la teoría del tiempo, que traducimos por «previsión» o «preocupación anticipada», «anticipación», etc. Esta noción está ligada a un concepto como el del seguro colectivo contra el que se construye la filosofía de Heidegger: todo el discurso heideggeriano sobre la autenticidad, la libertad, etc., es una especie de exaltación del individuo spenceriano, que es dueño de sus acciones y que no delega en nadie, y menos en el Estado, el cuidado de gestionar su porvenir. El individuo heideggeriano es el individuo ideal de la

tecnocracia contemporánea, es el individuo que afronta con resolución los riesgos de la seguridad, todo aquello que garantiza la Seguridad Social, incluida la muerte. Esta filosofía, que ha sido elaborada colectivamente, se ha convertido en una parte del inconsciente, incluido el de los que hoy luchan en contra de esta filosofía: también sería divertido ver cómo la filosofía del *Welfare State* forma parte de los discursos de los individualistas metodológicos y de otros etnometodólogos, que es otra cara bajo la que vuelve el individualismo.

CUESTIONES PARA UNA CONCLUSIÓN

Tengo cinco minutos para intentar sacar algunas conclusiones. Primero, muy rápido: ¿por qué hacía falta hacer una regresión histórica tan larga? ¿Por qué hacía falta plantear esta pregunta genética un poco interminable aunque muy superficial? Estoy totalmente convencido de que nunca acabamos de librarnos de la evidencia de lo social; y, entre los instrumentos de producción de la evidencia, de sensación de evidencia, el Estado es seguramente el más poderoso. Les he citado un texto magnífico de Thomas Bernhard que dice, en *Maestros Antiguos*, que todos tenemos el Estado en la cabeza. Hacer este largo rodeo por la génesis es darse algunas oportunidades para escapar del pensamiento de Estado, lo que supone una de las formas empíricas de practicar la duda radical. Es, a mi parecer, la función más importante de la historia: proporcionar los instrumentos para desbanalizar y desnaturalizar [...]. Lo propio de una socialización lograda es que se olvide la socialización, procurar la ilusión del carácter innato de las ventajas sociales adquiridas, lo que llamo la amnesia de la génesis. Contra la amnesia de la génesis no hay más que el pensamiento genético. Hubiéramos podido proceder de otro modo y tomar la desintegración de los Estados. Podemos tomar la Unión Soviética hoy, pero podemos tomar todo aquello que ocurrió en el momento de la separación de Francia y de Argelia, un territorio que era tratado como miembro del territorio nacional. Todo lo que es natural, todo aquello que está excluido del debate, plantea bruscamente un problema: el problema de las fronteras, el problema de saber quién es ciudadano y quién no lo es, el problema de las condiciones de la ciudadanía. Las guerras de secesión son otro ejemplo en el que

podríamos pensar según esta lógica: las guerras de secesión son guerras sociológicas, una especie de experimentación sociológica que trae a la conciencia y al discurso todo aquello en lo que no se piensa y que el orden común supone adquirido y admitido. Y si las guerras de secesión están entre las más violentas –podemos pensar, por ejemplo, en Yugoslavia–, es, sin duda, porque cuestionan las estructuras mentales.

Siempre hay una dimensión simbólica en las revoluciones. Las revoluciones simbólicas son, por ejemplo, las grandes revoluciones religiosas. Mayo del 68 fue [quizá] una falsa revolución pero fue percibida como una verdadera revolución, [por] lo que no cesa de producir efectos, porque tocó las estructuras mentales de todo el cuerpo académico en el mundo entero. Las revoluciones simbólicas desencadenan violencias tremendas, porque atentan contra la integridad de los cerebros, porque afectan a las personas en lo más esencial: es una cuestión de vida y de muerte. Las revoluciones simbólicas aparentemente anodinas, como la que llevó a cabo Manet en la pintura (una revolución que estoy estudiando y sobre la que quizá publique algún día), [pueden llevar a] plantearnos por qué ésta da lugar a tal violencia, cuando no es más que una revolución en pintura. De hecho, me he propuesto comprender por qué una revolución aparentemente simbólica –en el sentido de «es un franco simbólico», es decir, «no cuenta»–, por qué una revolución aparentemente tan anodina pudo desencadenar violencias verbales al menos tan grandes como todos los discursos de Marx: Manet fue tan enérgicamente aborrecido, tan execrado, tan odiado, tan estigmatizado como Marx. Creo que en todos estos casos son revoluciones que afectan a las estructuras mentales, es decir, a las categorías fundamentales de la percepción, a los principios de visión y de división, al *nomos*: estas revoluciones les hacen decir que lo que está cerca está lejos, que lo que está arriba está abajo, que lo que es masculino es femenino, etc. Estas revoluciones son generadoras de grandes violencias porque afectan a la integridad mental. El interés de las revoluciones ligadas a la secesión, es decir de las revoluciones que atentan contra la unidad nacional –como es el caso de Yugoslavia–,[1] es que funcionan como experimentos que sacan a la luz las mismas cosas que las que revela el análisis genético.

Una vez justificado el recurso al método genético, querría [recordar] lo adquirido desde el punto de vista de lo que es el Estado. No voy a retomar

todas las conclusiones relativas a lo que es la estructura del Estado en la actualidad porque creo que las he enunciado a lo largo [del curso] a propósito, por ejemplo, del monopolio de la violencia simbólica. Querría simplemente recordar aquello que podemos entender del funcionamiento actual del Estado a partir de esta reconstitución histórica de la génesis.

En primer lugar, a propósito de aquello que podemos denominar el campo burocrático, es decir, el espacio de los funcionarios y de las instituciones que tienen esa especie de metapoder, de poder sobre todos los poderes: el campo burocrático es un campo que domina todos los campos, un campo en el que se decretan las intervenciones, que pueden ser económicas como las subvenciones, que pueden ser jurídicas como el establecimiento de una normativa sobre la jubilación, etc. El campo burocrático, como campo donde se decretan normas referentes a otros campos, es en sí mismo un campo de lucha en el que encontramos la huella de todas las luchas anteriores. Creo que es algo sumamente importante. Por ejemplo, hacemos siempre una distinción, incluso en las ciencias políticas, entre los ministerios recaudadores y los ministerios gastadores, distinción que es una huella de la historia: los ministerios gastadores son, en líneas generales, los ministerios del Estado del bienestar, nacieron del proceso que he descrito hoy a grandes rasgos, es el lugar en el que de alguna manera se asentaron las huellas de las conquistas (si queremos llamarlos de otro modo: son los ministerios sociales). Y los agentes que están comprometidos en este universo están en lucha en el interior del Estado, en el que se encuentran todas las divisiones de la sociedad. Las luchas respecto al Estado, las luchas para apropiarse de los metapoderes que ostenta el Estado, se llevan a cabo también dentro del Estado (ahora estoy tratando de describir, de manera muy imprudente, cosas muy complejas). Lo esencial de las luchas políticas compromete a los agentes externos al campo burocrático, pero que están en una relación de homología con los funcionarios inscritos en el campo burocrático y en las luchas inherentes al campo burocrático.

Volveré a explicar esto muy rápido. El Estado es un espacio. Tomemos un ejemplo que estudia en la actualidad Remi Lenoir[1] (pongo este ejemplo porque lo tienen todos en mente gracias a las novelas policiacas). En las novelas policiacas, siempre vemos al comisario y al juez: dos categorías de agentes del Estado. Si se hace una descripción del espacio social, se encuentran relativamente próximos. Sin embargo, están separados por un

conjunto de diferencias sistemáticas: los comisarios son de origen social más bajo, más bien provincianos de primera generación (suelen ser del sudoeste); los jueces son más burgueses, más parisinos, más católicos. Es un poco derecha-izquierda, pero no gran derecha-gran izquierda. Lucharán entre ellos y habrá una pequeña «guerra civil» dentro del Estado –podría poner como ejemplo el sistema de enseñanza, es lo mismo– en la que los protagonistas tendrán las armas de Estado, los instrumentos de Estado: uno empleará la reglamentación, el otro empleará el uso reglamentario del tiempo; uno retrasará, el otro acelerará, etc. Todas estas luchas, en el microcosmos del campo burocrático, son homólogas: esto quiere decir que tienen la misma estructura. Para ir deprisa, habría un Estado de la mano derecha y un Estado de la mano izquierda.[2] Pongamos las posiciones de salida de la ENA: si ustedes salen entre las primeras posiciones, se convertirá en inspector de Finanzas, estará de parte del Estado de derecha; si usted sale en una mala posición, estará de parte de los ministerios sociales, hacia la Educación, etc. La jerarquía de las posiciones de salida refleja la jerarquía social y, por lo tanto, hay en el interior del Estado una lucha constante dentro de estos dos Estados que son el Estado de la mano derecha y el Estado de la mano izquierda. No es un frente simple, hay toda una serie de subcampos.

En el trabajo que elaboré sobre la política del gobierno en materia de vivienda, y que les he citado varias veces, construí un espacio de personas que participaron en las comisiones encargadas de promulgar nuevas normativas, según las cuales se reciben préstamos del Estado cuando se quiere construir. Es una apuesta sumamente importante, porque implica, particularmente, la elección entre hábitat colectivo y hábitat individual. En este espacio aparecía exactamente lo que les acabo de describir: había inspectores de Hacienda que, al inicio del estudio, trabajaban para el Estado y que a menudo, al final del estudio, estaban en un banco privado (lo que me planteaba problemas de codificación); había ingenieros de minas, ingenieros de caminos, que en este caso preciso encarnaban al Estado de izquierda, porque eran parte interesada en lo colectivo, las HLM, etc. (si la ley se cambiaba, su posición en el Estado se debilitaría); había elegidos, etc. Toda esta gente constituía un campo, un espacio de juego donde se injuria, donde se insulta, donde se juegan malas pasadas, donde se recurre a las autoridades superiores, donde se usan los grupos de presión, donde se

escribe al presidente de la República, etc. Este espacio de juego es en sí mismo, en su estructura, homólogo al espacio social; y los intereses de los más desfavorecidos, que tienen intereses comunes con las HLM, los defendían personas que tenía intereses comunes con los intereses de los dominados, porque se hallaban en instituciones que debían su existencia a las luchas de los dominados o a la acción de los filántropos que hablaban por los dominados.

El Estado de la mano izquierda siempre está amenazado, y está particularmente amenazado en este momento, bajo un gobierno de izquierda. Creo que esto se debería desarrollar, y yo podría retomar cada uno de los aspectos que he estudiado sobre el nacimiento de la filosofía del Estado del bienestar, en el derecho, en las ciencias sociales, en la empresa y en el Estado; podría demostrar, con cada uno de estos aspectos, cómo en los últimos veinte años se ha deconstruido todo lo que había sido construido desde el siglo XVIII. Hay un trabajo sistemático en el que participan profusamente los ideólogos que se leen mucho en las revistas; hay todo un trabajo de deconstrucción de una moral colectiva, de una moral pública, de una filosofía de la responsabilidad colectiva, etc. Algunos sociólogos participan en esto, lo que constituye una paradoja, porque la sociología, casi *per definitionem*, está de parte de lo colectivo. Pero hay quienes realizan la proeza de hacer una sociología en contradicción con los postulados fundamentales de la disciplina, una sociología que está de parte de los destructores, por así decirlo, de todo aquello que estaba asociado a lo público, al servicio público, a esta forma de universalización mediante lo público.

Voy a terminar, y esta vez es de verdad el final, pero no logro concluir porque aún tengo mucho que decir y porque aún podría hablar durante mucho tiempo. Leí hace poco un artículo de Hellmut Brunner sobre la crisis del antiguo Estado egipcio titulado «La respuesta de la religión a la corrupción en Egipto».[1] Les resumo sólo lo esencial de este artículo: a partir de la herejía de Amarna[2] vemos aparecer una especie de desintegración del espíritu de servicio público, de la idea de voluntad divina asociada a la idea del Estado. La disolución de la convicción de que el Estado es justo, de que expresa lo divino, viene acompañada por dos fenómenos sin vínculo aparente: por una parte, el desarrollo de la corrupción y, por otra, el desarrollo de la piedad personal. Hoy en día se

habla mucho de «la vuelta de lo religioso», y yo mismo he podido constatar que, en las regiones afectadas por la crisis (como la región de Longwy, donde la gente ha perdido toda esperanza en cualquier recurso político, sindical),[3] vemos formas de vuelta a lo religioso que, según este artículo consagrado a Egipto, son una de las formas en las que se manifiesta la desesperanza, no con respecto a la política, como se dice hoy, sino con respecto al Estado. En los quioscos vemos *Le Nouvel Observateur*, *Le Point*, que anuncian la «vuelta de lo religioso», la «vuelta del individuo», etc.: todos los discursos dóxicos [sobre estos fenómenos], que no siempre son falsos: ¿no deben una parte de su eficacia al hecho de que nombran mal cosas algo verdaderas? Todos estos fenómenos que se nos describen de modo profético ¿no tienen relación con la desintegración de una parte de las cosas que se habían construido progresivamente? ¿No es una especie de desesperanza respecto al Estado, una especie de desesperanza que se expresa a la vez en la corrupción, que atañe a aquellos que, por participar del Estado, deberían manifestar en grado sumo el espíritu de servicio público, y también en las conductas de aquellos que, al no participar del Estado, ya no tienen recurso temporal y se refugian en una forma de ensoñación hacia lo espiritual? ¿No es la «vuelta de lo religioso», en realidad, un efecto de la retirada del Estado?

Anexos

RESÚMENES DE LOS CURSOS APARECIDOS EN EL ANUARIO DEL COLLÈGE DE FRANCE

1989-1990

En las clases que dediqué al problema del Estado, abordé en primer lugar la crítica previa de las representaciones de esta institución que, como «fiduciario organizado y dotado de automatismos, y de independencia de las personas» (Valéry), tiene la rara propiedad de existir también y sobre todo a través de las representaciones. Así pues, me obligué a analizar la noción de oficial como punto de vista del *officium*, es decir, de la institución investida del monopolio de la violencia simbólica legítima, o del funcionario, titular del *officium* que habla y actúa *ex officio*, como persona legal autorizada para actuar en nombre de una «comunidad ilusoria» (Marx). Apoyándome en mis análisis empíricos sobre el funcionamiento de las comisiones que, a comienzos de los años setenta, elaboraron una nueva política de ayuda a la vivienda, traté de captar la lógica del trabajo de oficialización, que tiende a constituir un punto de vista particular como legítimo, es decir, como universal. Esto me condujo a analizar los procedimientos más característicos de la retórica de lo oficial que se impone a los «oficiales», los funcionarios, y en cierta medida a todos los que deben enfrentarse a un «público» o a una «opinión pública», encarnaciones del «*generalized other*» (G. H. Mead), que funciona como una censura que apela a los valores universales, esto es, oficialmente profesados por el grupo. La prosopopeya es la forma por excelencia de la «brujería evocatoria» por la cual un agente oficial saca a escena el referente imaginario (la nación, el Estado, etc.) en nombre del cual habla y el cual produce hablando, pero en las formas. Para volverse eficaz simbólicamente, debe acompañarse de una teatralización del grupo que consensua y consiente, y del interés por el interés general del que pretende encarnarlo, es decir, de su desinterés. El análisis de las condiciones para franquear la frontera de lo privado y de lo público, de la publicación en el sentido lato del término (condiciones que la lógica del escándalo, como atentado contra

la imagen oficial de los «funcionarios», demuestra con toda claridad), conduce al principio del fetichismo propiamente político: basado en una inversión de las causas y de los efectos, este fetichismo específico lleva a entender el Estado como el conjunto de agentes o de instituciones que ejercen una autoridad soberana sobre el conjunto de un pueblo fijado en un territorio para la expresión legítima de este agrupamiento humano.

Una vez expuestas estas críticas previas, podemos orientarnos hacia el programa de investigación que abren, es decir, hacia una sociología genética (o una historia social) de la institución estatal que por sí misma debería conducir posteriormente a un análisis de la estructura específica de esta institución. Pero sobre un terreno tan intensamente explorado no se puede afrontar los trabajos históricos de manera directa sin examinar antes los grandes trabajos de historia comparativa o de sociología histórica que han sido dedicados al sociogénesis de la formación de los Estados. Sin pretender agotar el universo de los trabajos realizados en esta dirección, presenté un cuadro crítico de los autores que me parecen proponer las soluciones más interesantes al problema planteado (es decir, Shmuel Noah Eisenstadt, Perry Anderson, Barrington Moore, Reinhard Bendix, Theda Skocpol). Con una doble intención: delimitar las hipótesis generales capaces de orientar el análisis de los trabajos históricos y someter a la crítica diferentes maneras de comprender y de llevar a la práctica el método comparativo. Este examen crítico conduce a la metodología a restringir el análisis al estudio de la génesis del Estado en Inglaterra y en Francia, dos casos singulares tratados como casos particulares del universo de los casos posibles. Esto con un proyecto doble: por una parte, desgajar la lógica de la génesis de una lógica estatal o, en otros términos, del emerger de este universo social específico que llamo campo burocrático, y, por otra parte, establecer cómo se constituye esta «fuerza social concentrada y organizada» (Marx) que llamamos Estado o, en otras palabras, cómo se concentran las diferentes especies de recursos propiamente burocráticos que son a la vez los instrumentos y los objetos de las luchas cuyo campo burocrático es el lugar y también el objetivo (en especial en el campo político).

1990-1991

Antes de presentar el modelo de la génesis del Estado que deseaba proponer, me pareció indispensable analizar tres tentativas precedentes, que considero ejemplares, hasta en sus limitaciones: la explicación de Norbert Elias, que, con la prolongación de Max Weber, describe bien la concentración de los instrumentos de violencia y de recaudación del impuesto en las manos de un dirigente y de una administración únicos, y la extensión del territorio por medio de la competición victoriosa con los jefes competidores, pero que ignora la dimensión simbólica de este proceso de concentración; la explicación de Charles Tilly, que, aunque muy próximo a Weber y Elias en lo esencial, requiere un tipo de análisis variado para dar cuenta a la vez de los rasgos comunes y las variaciones observados en el proceso de constitución del Estado, es decir, de la concentración del capital físico de fuerza armada, ligada a la burocracia de Estado, y de la concentración de capital económico, ligada a la ciudad; la exposición de Philip Corrigan y Derek Sayer, que tiene el mérito de romper con el economismo de ambos modelos precedentes y de recordar la verdadera «revolución cultural» que estaría, según ellos, en el principio del Estado moderno, es decir, la construcción de este conjunto de «formas» legítimas y codificadas que rigen la vida social (lengua nacional, formas parlamentarias, tribunales de justicia, etc.).

Para superar, integrándolos, estos modelos parciales hay que articular herencias teóricas tradicionalmente tenidas por exclusivas. Uno de los efectos mayores de la acción del Estado es sin duda la imposición del principio de visión y de división común *(nomos)* que fundamenta un conformismo lógico y un conformismo moral (según las palabras de Durkheim) y un consenso sobre el sentido y el valor del mundo. El Estado es el principal productor de los instrumentos de construcción de la realidad social: es él quien organiza los grandes ritos de institución que contribuyen a producir las grandes divisiones sociales y a inculcar los principios de división según los cuales se perciben tales divisiones. Este código común, conjunto oficial de instrumentos estructurados de conocimiento y de comunicación (como la lengua y la cultura nacionales), es afín a las estructuras del Estado, acorde, por tanto, con los que lo dominan.

Teniendo como base estas reflexiones previas, pudimos luego abordar la construcción de un modelo de la génesis del Estado como el proceso de concentración de diferentes especies de capital (físico, económico, cultural

y simbólico) que conduce a la emergencia de un tipo de «metacapital», capaz de ejercer un poder sobre otras especies de capital, y del Estado como campo donde se celebran luchas que tienen como objetivo el poder sobre otros campos, particularmente el que se encarna en el derecho y en todas las especies de reglamentación de validez universal (a la escala de un territorio). A través de la concentración del capital simbólico, del que la concentración del capital jurídico es un aspecto, y que tiende, por ejemplo, a sustituir el honor estatutario de la casta nobiliaria por los honores que otorga el poder central, el Estado progresivamente se instituye en banco central de capital simbólico, investido del poder de nombramiento, *«fountain of honour, of office and of privilege»*, según la frase de Blackstone (citado por Maitland).

Así se desvela el carácter ambiguo del proceso del que ha surgido el Estado moderno y el carácter ambiguo del propio Estado: el proceso de concentración (y de unificación) es siempre un proceso de universalización y un proceso de monopolización, ya que la integración es la condición de una forma particular de dominación: la que se cumple en la monopolización del monopolio estatal (con la nobleza de Estado).

1991-1992

Tras haber descrito el proceso de concentración del capital (bajo sus diferentes formas), tratamos de construir un modelo de la génesis del Estado. Procuramos en primer lugar comprender la lógica de la acumulación inicial de capital simbólico y, en particular, las ventajas inscritas en el hecho de ocupar el puesto del rey, *Primus inter te pares*. El Estado dinástico, organizado en torno a la familia real y a su patrimonio, como casa, es el lugar de una contradicción específica ligada a la coexistencia de un poder personal y de una burocracia naciente, es decir, de dos principios contradictorios de dominación (encarnados por los hermanos del rey y los ministros del rey) y de dos modos de reproducción por la familia o por los estudios. Son los conflictos basados en esta contradicción los que conducen de la *casa del rey* a la *razón de Estado*, asegurando poco a poco el triunfo del principio «estatal» sobre el principio dinástico. Muchas instituciones que tienden a contrarrestar los procesos de reproducción

natural de la nobleza (cuyo límite se manifiesta en el hecho de confiarles el poder burocrático a técnicos extranjeros o a esclavos) tienen como resultado la ruptura de los vínculos de apropiación personal de las instituciones estatales y de los beneficios que proporcionan, haciendo del Estado una suerte de *antiphysis* (se ve bien cuando se analizan los procedimientos puestos progresivamente en ejecución para contrarrestar la tendencia a la corrupción, que está inscrita en la lógica burocrática).

La invención de la nueva lógica estatal es el producto de un trabajo colectivo de construcción de este conjunto de realidades sociales totalmente nuevas que son las instituciones que participan de la idea de lo *público*. El cuerpo de los agentes que, como los juristas, están de acuerdo con la lógica estatal, más «universal» (o universalista) en su principio que la lógica dinástica, desempeña un papel determinante en la construcción de la *cosa pública* y del espacio (el campo burocrático) en el que se inventan las instituciones burocráticas (el despacho, el secretario, la firma, el sello, el decreto de nombramiento, el certificado, el atestado, el registro, etc.). Un análisis del proceso, al término del cual se encuentra definida la larga cadena de los agentes encargados de la gestión de los *royal seals*, permite delimitar la lógica de la génesis de la distribución del trabajo de dominación que desemboca en la transmutación de la autoridad dinástica en autoridad burocrática fundamentada en la delegación limitada entre agentes que se garantizan y se controlan mutuamente.

El proceso, por el que el poder inicialmente concentrado en manos de un reducido número de personas se diferencia y se distribuye entre agentes ligados por la solidaridad orgánica implicada en la distribución del trabajo de dominación, conduce a la constitución de un campo burocrático relativamente autónomo, lugar de luchas de competencia que tiene como objetivo el poder propiamente burocrático ejercido sobre todos los demás campos. Estas luchas que, como los debates sobre el *«lit* [*de justice*] del rey» permiten observar, pueden referirse a detalles de la práctica burocrática (de su ceremonial, por ejemplo) o de la historia de las instituciones son una de las ocasiones en las cuales se cumple el trabajo de construcción colectiva de las instituciones «públicas». El ascenso progresivo de los poseedores del principio burocrático, los letrados cuya autoridad se fundamenta sobre el capital cultural en detrimento del principio dinástico, conoce una aceleración decisiva, en el caso de Francia, con la Revolución, donde se

afirman de manera inseparable los principios universales de la nueva república burocrática y el derecho privilegiado de los poseedores del capital cultural para la apropiación de lo universal: la nobleza de Estado se confirma como tal en el mismo movimiento por el que hace el Estado territorial y la nación unificada, y se arroga el dominio del capital público y del poder de controlar este capital y de volver a distribuir sus provechos.

También durante este largo período de tiempo se puede percibir el trabajo colectivo de construcción por el que el Estado hace la nación, es decir, el trabajo de construcción y de imposición de principios comunes de visión y de división, en el que el ejército y sobre todo la escuela desempeñan un papel determinante. (Entre paréntesis, la construcción social de la realidad de la que nos ocupamos aquí no es reducible a una agregación mecánica de construcciones individuales, sino que se cumple en campos sometidos a la limitación estructural de las relaciones de fuerza en vigor.) La construcción de la nación como el territorio jurídicamente reglamentado y la construcción del ciudadano ligado al Estado (y a los otros ciudadanos) por un conjunto de derechos y de deberes son evidentes. Pero el campo burocrático siempre es el lugar y el objeto de luchas, y el trabajo necesario para asegurar la participación del ciudadano en la vida pública –y en particular en la política oficial, como disenso regulado– debe prolongarse en una política social, la que define el *Welfare State*, que pretende asegurar a todos las condiciones mínimas económicas y culturales (con la iniciación a los códigos nacionales) del ejercicio del derecho del ciudadano, asistiéndolo, económica y socialmente, y disciplinándolo. La construcción del *Welfare State* supone una revolución verdadera y simbólica, que tiene como centro la extensión de la responsabilidad pública en lugar de la responsabilidad privada.

Sabiendo que el campo burocrático contiene los vestigios de todos los conflictos del pasado, se comprenden mejor las luchas que tienen lugar en él y las relaciones que mantienen, sobre la base de las homologías de posición, con las luchas de las que es objeto y que tienen como reto los poderes que controla.

SITUACIÓN DEL CURSO SOBRE EL ESTADO EN LA OBRA DE PIERRE BOURDIEU

Algunos de los cursos que dio Bourdieu a lo largo de los veinte años que ocupó la cátedra de sociología del Collège de France han aparecido ya, revisados y corregidos por él mismo, en particular su último curso dedicado a «la ciencia de la ciencia».[1] Este volumen es el primero de una serie futura que se propone publicar no sólo las lecciones inéditas en el Collège de France sino también los numerosos seminarios que dirigió durante los años setenta en la Escuela Práctica de los Altos Estudios (EPHE) y más tarde en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (EHESS). El presente volumen contiene el curso *in extenso* dedicado al Estado, que se desarrolló a lo largo de tres cursos universitarios (diciembre de 1989-febrero de 1990; eneromarzo de 1991; octubre-diciembre de 1991).

Nada permite suponer que Bourdieu quisiera convertirlo en un libro, pues no había iniciado la preparación de una edición en este sentido. Sí publicó, en cambio, varios textos distintos dedicados al surgimiento del campo jurídico,[2] al funcionamiento del campo administrativo a partir de una investigación sobre la política de la vivienda en Francia,[3] así como a la génesis y a la estructura del campo burocrático.[4] A esto hay que añadir intervenciones orales puntuales (conferencias, coloquios).[1] En su artículo «De la casa del rey a la razón de Estado» (1997), redacta al principio del texto una nota a propósito de su artículo y de lo que, en su opinión, no es más que «una transcripción ligeramente corregida de un conjunto de cursos del Collège de France: sumario provisional destinado ante todo a servir como instrumento para la investigación, [el texto] se inscribe en la prolongación del análisis del proceso de concentración de las diferentes especies de capital que conduce a la constitución de un campo burocrático capaz de controlar los otros campos».[2]

Encontrar en Pierre Bourdieu un programa de sociología del Estado es, por tanto, algo un poco inesperado. En efecto, si se considera el conjunto de sus obras científicas, la palabra no aparece en su obra hasta principios de los años ochenta, en el momento de su lección inaugural en el Collège de France.[3] Incluso cuando sus investigaciones concernían, desde la segunda mitad de los años sesenta, a lo que en Francia se asocia casi siempre con el Estado –la «ideología dominante», la «representación política», la «eficacia de la acción política», las «ciencias de gobierno» y, más generalmente, los «modos de dominación»[4] o las «estrategias de reproducción»[5] en la ampliación de sus trabajos sobre las estructuras y las funciones del sistema

de enseñanza francés–,[6] no empleaba la palabra más que en sus acepciones más corrientes como las de «Estado del bienestar» o «Estado-nación», sin hacer el más mínimo análisis crítico. Más aún, las investigaciones que había impulsado desde finales de los años setenta en el marco del Centro de Sociología de la Educación y de la Cultura sobre la estructura de las clases dominantes, se tratara del empresariado (1978),[1] del episcopado (1982),[2] de la alta función pública y del sistema de las grandes escuelas,[3] se ceñían a las fracciones de las clases superiores que desempeñaban un papel estructurador y efectivo en el «campo del poder».[4]

En 1982, la obra *¿Qué significa hablar?* había reunido un conjunto de estudios sobre la eficacia simbólica de los discursos de autoridad, en particular el artículo «Describir y prescribir: las condiciones de posibilidad y los límites de la eficacia política».[5] Pero el Estado jamás se asimiló al campo político, cuyo funcionamiento fue estudiado en artículos sobre los sondeos de opinión[6] y sobre la representación política.[7] Sin embargo, esta confusión fue mantenida por la inmensa mayoría de los juristas que lo estudiaban en sí y para sí y, en el lado opuesto, por los teóricos marxistas que lo reducían a un instrumento o un «aparato» al servicio de la clase dominante, sea cual sea la historia, sobre todo la de los agentes que lo produjeron y los factores económicos y sociales que determinan sus funciones y estructuras.

La palabra Estado se utiliza en 1984 en *Homo academicus*, donde se la define lapidariamente «como instancia oficial, reconocida como legítima, es decir, como poseedora del monopolio de la violencia simbólica legítima».[1] Luego se asume plenamente en el propio título de su obra, *La nobleza de Estado*, aparecida en 1989 para celebrar «de otro modo» el bicentenario de la Revolución Francesa, así como en un conjunto de textos que analiza la «ciencia del Estado»,[2] los «espíritus de Estado»[3] o la «magia de Estado»,[4] frases un poco enigmáticas si no se sabe que en sus trabajos sobre el campo del poder Bourdieu utiliza el término «Estado» para designar instituciones y agentes sociales que son a la vez e inseparablemente productores y productos del Estado.

En estas fórmulas, la noción de Estado remite a lo que en Francia está consustancialmente asociado con el Estado y, más específicamente, con el sistema burocrático, a saber, con las nociones de «servicio público», de «bien público», de «interés público» y de desinterés, cuyos mecanismos y

genealogía traza de nuevo Bourdieu en sus cursos en el Collège de France de los años 1986-1992.[5] Finalmente, la noción de Estado se utiliza con más frecuencia en *La miseria del mundo*, cuya realización se desarrolla durante los años 1990-1991 y aparece en 1993, sin embargo un número de las *Actes de la recherche en sciences sociales* ya introduce y ofrece extractos de la obra (se cita dos veces una entrevista en su curso).[6] En este libro, que conoció un éxito editorial inmediato, muy ampliado por sus posturas públicas a favor de los huelguistas del movimiento de diciembre de 1995 contra la reforma de las jubilaciones, Bourdieu analiza los efectos de las políticas neoliberales en términos que se hacen eco de sus lecciones: «demolición de la idea de servicio público», «retirada y dimisión del Estado»,[1] «desmantelamiento de la cosa pública» y desvalorización de la «entrega oscura al interés colectivo».[2]

Vemos así la posición central, a menudo inadvertida para los comentaristas, que ocupan los tres años de este curso en la sociología de Bourdieu. La focalización progresiva de su trabajo sobre el Estado debe menos, no obstante, a la multiplicación de sus intervenciones en el universo político[3] que a sus trabajos sobre la génesis y las estructuras de los campos que estudió sucesivamente en la perspectiva de una teoría general del espacio social. En una entrevista en 1988, declaraba que las investigaciones en las que trabajaba desde *La distinción* (1979) sobre los campos literario, artístico, universitario, intelectual, patronal, religioso, jurídico y burocrático resultaban de la lógica normal de (su) trabajo y, en particular, de «la búsqueda de la comprensión del proceso de génesis de un campo».[4] Es también el caso del campo de las instituciones estatales: el Estado es un campo que ocupa una posición tal en la estructura de los campos que condiciona en gran medida el funcionamiento de estos últimos.

Más aún, el Estado puede incluso aparecer como el campo por excelencia y, según su expresión, incluso como «metacampo» porque «el Estado es meta», un campo en el cual las luchas tienen como objeto la determinación de la posición que los diferentes campos (económico, intelectual, artístico, etc.) deben ocupar legítimamente unos con relación a otros. De modo que se podría adelantar la idea de que el Estado es el producto casi necesario de un doble proceso: por una parte, la diferenciación de las sociedades en campos relativamente autónomos y, por otra, el surgimiento de un espacio

que concentra los poderes en estos últimos y donde las luchas son luchas entre los campos mismos, estos nuevos agentes de la historia.

En su comunicación ante la Asociación de los Sociólogos de Lengua Francesa en octubre 1982,[5] Bourdieu explicó las razones sociológicas y epistemológicas por las que el Estado debía analizarse como «campo de las instituciones públicas» y «como sector del campo del poder».[1] El campo burocrático, «como todos los campos, es el resultado instituido en un momento dado de las luchas y enfrentamientos pasados y presentes de intereses contradictorios de agentes que están en el campo o fuera del campo, pero que se encuentran en el campo de las posiciones, apoyos y medios, en particular jurídicos, para defenderlos según la lógica propia del campo [...]. El campo de las instituciones estatales –y ahí está el fundamento del efecto de neutralidad real e ideológica que produce– tiende a dejar un espacio cada vez mayor a instituciones que son el producto de la transacción entre las clases y que están en parte, o en todo caso lo parecen, situadas más allá de los intereses de clase [...]». Y por precisar: «Sin ser el funcionario de lo universal que consideraba Hegel, el campo de las instituciones estatales, a través de las luchas mismas de las que es el escenario, puede producir políticas más o menos autónomas en relación con lo que sería la política estrecha y directamente conforme con el interés de los dominantes; esto es así porque ofrece un conjunto de poderes y de medios específicos e institucionalizados, como el poder de recaudar impuestos o el derecho a imponer reglamentos (por ejemplo las protecciones aduaneras o la regulación del crédito), o también el poder, propiamente económico, de asegurar una financiación directa (como nuestras subvenciones) o indirecta (como la construcción de la red de carreteras, de ferrocarriles).»[2]

Bourdieu anuncia aquí el programa que seguirá a partir de la segunda mitad de la década de 1980, y que culminará en los tres cursos explícitamente dedicados al Estado. La problemática del curso se apoya en tres investigaciones anteriores a las que Bourdieu no deja de volver con el fin de alumbrar la perspectiva histórica del curso: en primer lugar están sus investigaciones sobre la Cabilia, en el transcurso de las cuales elaboró la noción de capital simbólico, noción central de su obra; en segundo lugar, su antigua investigación sobre las estrategias matrimoniales y sucesorias de los campesinos bearneses, a la que se refiere para comprender las estructuras y

el funcionamiento del Estado dinástico; y, por último, las investigaciones sobre la alta función pública llevadas a cabo bajo su dirección por los miembros del Centro de Sociología Europea, así como las realizadas por él mismo y sus colaboradoras, en particular sobre la política de la vivienda entre las décadas de 1970 y 1980 (sobre todo la producción de casas individuales).

Con el fin de elaborar un modelo genético del Estado, Bourdieu se apoya en numerosos trabajos de los que la bibliografía final da una visión de conjunto: historiadores, pero también autores a los que los historiadores, la mayoría de las veces, «no toman en serio», y que presentan «el interés de formular cuestiones que los historiadores no se plantean».[1] Se aleja así de nuevo de la definición que Max Weber da del Estado como el monopolio de la violencia física legítima, y extiende la acción a toda la actividad simbólica, que coloca entonces en el principio del funcionamiento y de la legitimidad de las instituciones estudiadas en las lecciones precedentes, dedicadas al derecho, a los fundamentos antropológicos de la noción de interés y de interés público «que se da como ley oficial la obligación del desinterés».[2]

La importancia del curso sobre el Estado reside en la atención propiamente sociológica que Bourdieu llevaba a todas las formas de dominación. Así pues, en cada uno de los campos, tanto en su génesis como en su funcionamiento, el Estado está presente, y la teoría general que planeaba hacer de ello exigía dedicarle un análisis específico. El Estado no se reduce a un aparato de poder al servicio de los dominantes ni a un lugar neutro de resolución de los conflictos: constituye la forma de creencia colectiva que estructura el conjunto de la vida social en las sociedades fuertemente diferenciadas. Esto muestra la importancia de este curso en la obra de Bourdieu, curso del que quería, como dice en una de sus últimas entrevistas, «que quedara algo».[3]

BIBLIOGRAFÍA[1]

1. TRABAJOS RELATIVOS AL ESTADO, AL CAMPO DEL PODER O A LA HISTORIA DE LAS IDEAS POLÍTICAS

Actes de la recherche en sciences sociales, número especial «L'économie de la maison», 81-82, 1990 (con las contribuciones de Rosine CHRISTIN, Salah BOUHEDJA, Claire GIVRY, y Monique DE SAINT MARTIN.

Culture et idéologie dans la genèse de l'État moderne (Actas de la mesa redonda organizada por el CNRS y la Escuela Francesa de Roma, 15-17 de octubre de 1984), Roma, Escuela Francesa de Roma, 1985 (con las contribuciones de Daniel ARASSE, Attilio BARTOLI LANGELI, Jean-Louis BIGET, Jean-Claude HERVÉ e Yvon THÉBERT, Marie-Thérèse BOUQUET-BOYER, Alain BOUREAU, Roger CHARTIER, Michael CLANCHY, Janet COLEMAN, Claudio FINZI, Michèle FOGEL, Wilhem FRIJHOFF, Carla FROVA, Claude GAUVARD, Antonia GRANSDEN, Martine GRINBERG, Christian JOUHAUD, Christiane KLAPISCH-ZUBER, Jacques KRYNEN, Jean-Claude MAIREVIGUEUR, Christiane MARCHELLO-NIZIA, Cesare MOZZARELLI, Claude NICOLET, Ezio ORNATO, Michel PASTOUREAU, Armando PETRUCCI, Diego QUAGLIONI, Gérard SABATIER, Claude TARDITS).

Daedalus, número especial «The State», 108 (4), otoño 1979 (con las contribuciones de Clark C. ABT, Hedley BULL, Harry ECKSTEIN, James FISHKIN, Richard HAAS, Michael HOWARD, George Armstrong KELLY, Annie KRIEGEL, John LOGUE, Douglas RAE).

Journal officiel de la République française (Le). Cent ans au service des citoyens, 1981.

Nuovi Argumenti, suplemento italiano-francés del Instituto cultural italiano de París, «La piazza et la città – La place et la ville», diciembre 1985.

Revue internationale des sciences sociales, número especial «De l'État», 32 (4), 1980 (con las contribuciones de Nicos POULANTZAS, Maurice GODELIER, Shmuel N. EISENSTADT, Romila THAPAR, Pierre BIRNBAUM, Aristide R. ZOLBERG, Guillermo O'DONNELL, Issa G. SHIRJI, Immanuel WALLERSTEIN, Silviu Brucan, Zevin ZALMANOVICH).

Revue nouvelle (La), número especial «Néo-libéralismes», 79 (3), marzo 1984.

ABRAMS, Philip, «Notes on the difficulty of studying the State», *Journal of Historical Sociology*, 1 (1), marzo 1988, pp. 59-89.

AGUESSEAU, Henri François D', *Œuvres*, París, Les Libraires associés, 1759.

ALAIN, *Le Citoyen contre les pouvoirs*, París, Sagittaire, 1926.

ALAM, Muzaffar, *The Crisis of Empire in Mughal North India. Awadh and the Punjab, 1707-1748*, Oxford-Nueva Delhi, Oxford University Press, 1986.

ALPHANDÉRY, Claude, et al., *Pour nationaliser l'État. Réflexions d'un groupe d'études*, París, Seuil, 1968.

ALTHUSSER, Louis, «Idéologie et appareils idéologiques d'État (Notes pour une recherche)», *La Pensée*, 151, junio 1970, recogido en *Positions (1964-1975)*, París, Éditions sociales, 1976, pp. 67-125.

ALTWATER, Elmar, «Some problems of State interventionism. The particularization of the State in

bourgeois society», en John HOLLOWAY y Sol PICCIOTTO (dirs.), *State and Capital. A Marxist Debate*, Londres, Edward Arnold, 1978, pp. 40-43.

ALVESSON, Mats, «On focus in cultural studies of organizations», *Scandinavian Journal of Management Studies*, 2 (2), noviembre 1985, pp. 105-120.

AMINZADE, Ronald, «History, politics, and the State», recensión de Charles BRIGHT y Susan HARDING, *Statemaking and Social Movements. Essays in History and Theory* (Ann Arbor, University of Michigan Press, 1984), *Contemporary Sociology*, 15 (5), 1986, pp. 695-697.

ANDERSON, Benedict, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1983 (trad. fr. posterior al curso: *L'Imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, trad. Pierre-Emmanuel Dauzat, París, La Découverte, 1996).

ANDERSON, Perry, *Les Passages de l'Antiquité au féodalisme*, trad. Yves Bouveret, París, Maspero, 1977 [1974].

—, *L'État absolutiste. Ses origines et ses voies*, t. I: *L'Europe de l'Ouest*; t. II: *L'Europe de l'Est*, trad. Dominique Niemetz, París, Maspero, 1978 [1975].

—, *Arguments within English Marxism*, Nueva York, Schoecken Books, 1980.

ANÓNIMO, «The reason of the Welfare State. An inquiry into ethical foundations and constitutional remedies», ciclostil.

ANTOINE, Michel, «La monarchie française de François Ier à Louis XVI», en Emmanuel LE ROY LADURIE (dir.), *Les Monarchies*, Actas del coloquio de París, 8-10 diciembre 1981, París, PUF, 1986, pp. 185-208.

APTER, David E., «Notes on the underground. Left violence and the national State», *Daedalus*, 108 (4), «The State», otoño 1979, pp. 155-172.

ARCHAMBAULT, Paul, «The analogy of the "body" in Renaissance political literature», Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance. Travaux et documents, t. XXIX, Ginebra, Droz, 1967, pp. 21-53.

ARDANT, Gabriel, «La codification permanente des lois. Règlements et circulaires», *Revue de droit public*, 1951, pp. 35-70.

—, *Technique de l'État. De la productivité au secteur public*, París, PUF, 1953.

—, *Théorie sociologique de l'impôt*, 2 vols., París, SEVPEN, 1965.

ARGYRIADES, Demetrios, «Neutralité ou engagement politique. L'expérience de la fonction publique en Grande-Bretagne», *Bulletin de l'ITAP*, 38, abril-junio 1978, pp. 277-308 (citado en Dominique CHAGNOLLAUD, *L'Invention des hauts fonctionnaires*, Lille, ANRT, 1989, p. 494n).

ARON, Raymond, *Paix et guerre entre les nations*, París, Calmann-Lévy, 1962.

ARRIAZA, Armand, «Mousnier and Barber. The theoretical underpinning of the "society of orders" in early modern Europe», *Past and Present*, 89, 1980, pp. 39-57.

AUBY, Jean-Marie, y DRAGO, Roland, *Traité de contentieux administratif*, 2 vols., París, LGDJ, 1984.

AUTRAND, Françoise, *Naissance d'un grand corps de l'État. Les gens du Parlement de París, 1345-1454*, París, Publications de la Sorbonne, 1981.

—, *Genèse de l'État moderne. Prosopographie et histoire de l'État* (Actas de la mesa redonda organizada por el CNRS y la Escuela Normale Superior Femenina, París, 22-23 octubre 1984), París, École normale supérieure de jeunes filles, 1986.

AYLMER, Gerald E., «The peculiarities of the English State», *Journal of Historical Sociology*, 3 (2), junio 1990, pp. 91-107.

BADIE, Bertrand, *Le Développement politique*, París, Economica, 2.ª ed., 1980.

—, «Contrôle culturel et genèse de l'État», *Revue française de science politique*, 31 (2), abril 1981, pp. 325-342.

BADIE, Bertrand, y BIRNBAUM, Pierre, «L'autonomie des institutions politico-administratives. Le rôle

des cabinets des présidents de la République et des Premiers ministres sous la cinquième République», *Revue française de science politique*, 26 (2), 1976, pp. 286-322.
—, *Sociologie de l'État*, París, Grasset, 1979.
BAKER, Keith M., *Inventing the French Revolution. Essays on French Political Culture in the Eighteenth Century*, Cambridge-Nueva York, Cambridge University Press, 1990 (trad. fr. posterior al curso: *Au tribunal de l'opinion. Essai sur l'imaginaire politique au XVIIIe siècle*, trad. Louis Évrard, París, Payot, 1993).
BALAZS, Étienne, «Les aspects significatifs de la société chinoise», *Asiatische Studien*, 6, 1952, pp. 79-87.
—, *La Bureaucratie céleste. Recherches sur l'économie et la société de la Chine traditionnelle*, París, Gallimard, 1968.
BALIBAR, Étienne, *«Es gibt keinen Staat in Europa*. Racisme et politique dans l'Europe d'aujourd'hui», Intervención en el Kongress Migration und Rassismus in Europa, Hamburgo, 27-30 septiembre 1990, ciclostil.
BANCAUD, Alain, «Considérations sur une "pieuse hypocrisie". Les magistrats de la Cour de cassation et l'exégèse», ciclostil.
—, «Une "constance mobile": la haute magistrature», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 76-77, marzo 1989, pp. 30-48.
BARBER, Bernard, «Some problems in the sociology of the professions», *Daedalus*, 92, 1963, pp. 669-686.
BARRET-KRIEGEL, Blandine, *L'État et les esclaves*, París, Calmann-Lévy, 1979.
—, *Les Chemins de l'État*, París, Calmann-Lévy, 1986.
BERCÉ, Yves-Marie, «Pour une étude institutionnelle et psychologique de l'impôt moderne», en Jean-Philippe GENET y Michel LE MENÉ (dirs.), *Genèse de l'État moderne* (Actas del coloquio de Fontevraud, 16-17 noviembre 1984), París, Éd. du CNRS, 1987.
BERGERON, Gérard, *Fonctionnement de l'État*, París, Armand Colin, 2.ª ed., 1965.
BERNARD, Yves, y COSSÉ, Pierre-Yves, *L'État et la prévision macroéconomique*, París, Berger-Levrault, 1974.
BIEN, David D., «Les offices, les corps et le crédit d'État. L'utilisation des privilèges sous l'Ancien Régime», *Annales ESC*, 43 (2), marzo-abril 1988, pp. 379-404.
BILLETER, Jean-François, «Contribution à une sociologie historique du mandarinat», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 15, junio 1977, pp. 3-29.
BIRNBAUM, Pierre, *La Fin du politique*, París, Seuil, 1975.
—, «La conception durkheimienne de l'État. L'apolitisme des fonctionnaires», *Revue française de sociologie*, 17 (2), 1976, pp. 247-258.
BIRNBAUM, Pierre, y CHAZEL, François, *Sociologie politique*, París, Armand Colin, 1971.
BLOCH, Marc, *Seigneurie française et manoir anglais*, París, Armand Colin, 1960 [1934].
—, *La Société féodale*, París, Albin Michel, 1968 [1939].
—, *Les Rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale, particulièrement en France et en Angleterre*, París, Gallimard, 1983 [1924].
BLOCH-LAINÉ, François, y VOGÜÉ, Pierre DE, *Le Trésor public et le mouvement général des fonds*, París, PUF, 1961.
BLOCK, Fred, CLOWARD, Richard A., y EHRENREICH, Berbara, *et al., The Mean Season. The Attack on the Welfare State*, Nueva York, Pantheon Books, 1987.
BLUCHE, François, *Les Magistrats du Parlement de París au XVIIIe siècle, 1715-1771*, París, Les Belles Lettres, 1960.

BONNEY, Richard J., «Guerre, fiscalité et activité d'État en France, 15001600. Quelques remarques préliminaires sur les possibilités de recherche», en Jean-Philippe GENET y Michel LE MENÉ (dirs.), *Genèse de l'État moderne* (Actas del coloquio de Fontevraud, 16-17 noviembre 1984), París, Éd. du CNRS, 1987, pp. 193-201.

—, *The European Dynastic States (1494-1660)*, Nueva York, Oxford University Press, 1991.

BORGETTO, Michel, «Métaphore de la famille et idéologies», en *Le Droit non civil de la famille*, París, PUF, 1983, pp. 1-21.

BRAIBANT, Guy, *Le Droit administratif français*, París, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1988 (sobre todo, el fascículo 1, 1982-1983).

BRELOT, Claude J., *La Noblesse réinventée. Nobles de Franche-Comté de 1814 à 1870*, París, Les Belles Lettres, 1992.

BRUBAKER, William Rogers, «Immigration, citizenship, and nationhood in France and Germany. A Comparative Historical Analysis», Intervención en el coloquio «Rethinking the theory of citizenship» de la American Sociological Association, 1990, ciclostil.

—, «Rethinking nationhood. Nation as institutionalised form, practical category, contingent event», Intervención en el Sociological Research Association Annual Banquet, Miami, 14 agosto 1993, ciclostil.

BURAWOY, Michael, «Two methods in search of science: Skocpol versus Trotsky», ciclostil.

BURDEAU, Georges, *L'État*, París, Seuil, 1970.

BURDILLAT, Martine, «La difficile démocratisation industrielle. L'expérience des conseils d'administration des filiales du secteur public», Informe del Groupement d'intérêt public «Mutations industrielles», 10, 15 octubre 1987.

BURGUIÈRE, André, y REVEL, Jacques (dirs.), *Histoire de la France*, t. II, París, Seuil, 1989.

CARNEIRO, Robert L., «A theory of the origins of the State», *Science*, 169, 1970.

—, «The Chiefdom: precursor of the State», en Grant D. JONES y Robert KAUTZ (dirs.), *The Transition to Statehood in the New World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

CARNOY, Martin, *The State and Political Theory*, Princeton, Princeton University Press, 1984.

CARRÉ DE MALBERG, Raymond, *Contribution à la théorie générale de l'État*, París, Sirey, Éd. du CNRS, 1962 [1920-1922].

CASSIRER, Ernst, *Le Mythe de l'État*, trad. Bernard Vergely, París, Gallimard, 1993 [1946].

CATACH, Nina, «La bataille de l'orthographe aux alentours de 1900», en Gérald ANTOINE y Robert MARTIN, *Histoire de la langue française, 1800-1914*, t. XIV, París, Éd. du CNRS, 1985.

CAZELLES, Raymond, *Société politique, noblesse et couronne sous Jean le Bon et Charles V*, Ginebra-París, Droz, 1982.

CHAGNOLLAUD, Dominique, *L'Invention des hauts fonctionnaires*, Lille, ANRT, 1989.

CHANDLER, Alfred Dupont, *Strategy and Structure*, Cambridge, MIT Press, 1962 (trad. fr.: *Stratégie et structure de la l'entreprise*, trad. Philippe Schaufelberger, París, Éditions d'organisation, 1972).

CHAPUS, René, *Droit administratif général*, París, Montchrestien, 1987.

CHARLE, Christophe, «Les grands corps. Rouge, noir et or», ciclostil.

—, Reseña de Marie-Christine KESSLER, *Les Grands Corps de l'État* (París, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1986), *Annales ESC*, 42 (5), 1987, pp. 1177-1179.

—, «Où en est l'histoire sociale des élites et de la bourgeoisie? Essai de bilan critique de l'historiographie contemporaine», *Francia. Forschungen zur Westeuropäischen Geschichte*, 18 (3), 1991, pp. 123-134.

CHARTIER, Jean-Luc, *De Colbert à l'Encyclopédie*, t. I: *Henri Daguesseau, conseiller d'État, 1635-1716*, Montpellier, Presses du Languedoc-Max Chaleil éditeur, 1988.

CHARTIER, Roger, y REVEL, Jacques, «Université et société dans l'Europe moderne: position des problèmes», *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 25, julio-septiembre 1978, pp. 353-374.

CHAUNU, Pierre, y GASCON, Richard, *L'État et la ville*, en Fernand BRAUDEL y Ernest LABROUSSE (dirs.), *Histoire économique et sociale de la France*, t. I: *De 1450 à 1660*, vol. 1, París, PUF, 1977.

CHERUEL, Adolphe, *Histoire de l'administration monarchique en France depuis l'avènement de Philippe Auguste jusqu'à la mort de Louis* XIV, Ginebra, Slatkine, 1974 [1855].

CHEVALLIER, Jean-Jacques, *Histoire de la pensée politique*, París, Payot, 3 vols., 1979-1984.

CHIROT, Daniel, «Ideology and legitimacy in Eastern Europe», *States and Social Structures Newsletter*, 4, primavera 1987, pp. 1-4.

CHURCH, William Farr, *Constitutional Thought in Sixteenth-Century France. A Study in the Evolution of Ideas*, Cambridge, Harvard University Press, 1941.

CITRON, Suzanne, «Enseignement secondaire et idéologie élitiste entre 1880 et 1914», *Le Mouvement social*, 96, julio-septiembre 1976, pp. 81-101.

CONSTANT, Jean-Marie, «Clans, partis nobiliaires et politiques au temps des guerres», en Jean-Philippe GENET y Michel LE MENÉ (dirs.), *Genèse de l'État moderne* (Actas del coloquio de Fontevraud, 16-17 noviembre 1984), París, Éd. du CNRS, 1987, pp. 221-226.

CORONIL, Fernando, y SKURSKI, Julie, «Reproducing dependency: auto policy and petrodollar circulation in Venezuela», *International Organization*, 36, 1982, pp. 61-94.

CORRIGAN, Philip, y SAYER, Derek, *The Great Arch. English States Formation as Cultural Revolution*, Oxford-Nueva York, Blackwell, 1985.

COULBORN, Rushton (dir.), *Feudalism in History*, Princeton, Princeton University Press, 1956 (con las contribuciones de Joseph R. Strayer, Williams F. Edgerton, Edwin O. Reischauer).

CROUZET, Denis, «Recherches sur la crise de l'aristocratie en France au XVIe siècle: les dettes de la Maison de Nevers», *Histoire, économie et société*, 1, 1982, pp. 7-50.

CROZIER, Michel, *État modeste, État moderne. Stratégie pour un autre changement*, París, Seuil, 1991 [1987].

CROZIER, Michel, FRIEDBERG, Erhard, GRÉMION, Catherine, GRÉMION, Pierre, THOENIG, Jean-Claude, y WORMS, Jean-Pierre, *Où va l'administration française?*, París, Éditions d'organisation, 1974.

CUNÉO, Bernard, «Le conseil d'administration et les rapports État/entreprise à Air France», Informe del Groupement d'intérêt public «Mutations industrielles», 9, 15 septiembre 1987.

DALE, Harold E., *The Higher Civil Service of Great Britain*, Oxford, Oxford University Press, 1941.

DARBEL, Alain, y SCHNAPPER, Dominique, *Les Agents du système administratif*, La Haya, Mouton, 1969.

DAY, C. Rod, «The making of mechanical engineers in France: the École des Arts et Métiers, 1903-1914», *French Historical Studies*, 10 (3), primavera 1978, pp. 439-460.

DESSERT, Daniel, y JOURNET, Jean-Louis, «Le lobby Colbert. Un royaume ou une affaire de famille?», *Annales ESC*, 30, 1975, pp. 1303-1336.

DEWALD, Jonathan, *The Formation of a Provincial Nobility. The Magistrates of the Parlement of Rouen, 1499-1610*, Princeton, Princeton University Press, 1980.

DOUGLAS, Mary, *How Institutions Think*, Syracuse, Syracuse University Press, 1986 (trad. fr. posterior al curso: *Comment pensent les institutions*, trad. Anne Abeillé, París, La Découverte/MAUSS, 1999).

DUBERGÉ, Jean, *La Psychologie sociale de l'impôt dans la France d'aujourd'hui*, París, PUF, 1961.

DUBY, Georges, *Le Chevalier, la femme et le prêtre. Le mariage dans la France féodale*, París, Hachette, 1981 (reed. en *Féodalité*, París, Gallimard, «Quarto», 1996, pp. 1161-1381).

DUCCINI, Hélène, «Un aspect de la propagande royale sous les Bourbons. Image et polémique», en

Culture et idéologie dans la genèse de l'État moderne (Actas de la mesa redonda organizada por el CNRS y la Escuela Francesa de Roma, 15-17 octubre 1984), Roma, Escuela Francesa de Roma, 1985, pp. 211-229.

—, *Histoire de France*, t. I: *Le Moyen Âge, de Hugues Capet à Jeanne d'Arc (987-1460)*, París, Hachette, 1987 (reed. «Pluriel», 2009).

DUFOUR, Alfred, «De l'École du droit naturel à l'école du droit historique. Étude critique pour le bicentenaire de la naissance de Savigny», *Archives de philosophie du droit*, 26, 1981.

—, «La théorie des sources du droit dans l'École du droit historique», *Archives de philosophie du droit*, 27, 1981.

DUGUIT, Léon, *Traité de droit constitutionnel*, t. I, París, De Boccard, 3.ª ed., 1927.

DUMÉZIL, GEORGES, *Mitra-Varuna. Essai sur deux représentations indoeuropéennes de la souveraineté*, París, PUF, 1940.

—, *Mythe et épopée*, t. I: *L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, París, Gallimard, 1968 (reed. «Quarto», 1995).

DUPONT-FERRIER, Gustave, *La Formation de l'État français et l'unité française*, París, Armand Colin, 3.ª ed, 1946 [1934].

DUPUY, François, y THOENIG, Jean-Claude, *Sociologie de l'administration française*, París, Armand Colin, 1983.

DURKHEIM, Émile, «L'État», en *Textes*, París, Minuit, 1975, t. III, pp. 172178.

ECKSTEIN, Harry, *Division and Cohesion in Democracy. A Study of Norway*, Princeton, Princeton University Press, 1966.

—, «On the "Science" of the State», *Daedalus*, número especial «The State», 108 (4), otoño 1979.

ECKSTEIN, Harry, y APTER, David E., *Comparative Politics. A Reader*, Nueva York, Free Press of Glencoe, 1963.

ECKSTEIN, Harry, y GURR, Ted Robert, *Patterns of Authority. A Structural Basis for Political Inquiry*, Nueva York, Wiley-Interscience, 1975.

EGRET, Jean, «L'Aristocratie parlementaire française à la fin de l'Ancien Régime», *Revue historique*, 208, 1952, pp. 1-14.

EISENSTADT, Shmuel Noah, *The Political System of Empires*, Nueva York, Free Press of Glencoe, 1963.

ELIAS, Norbert, *Über den Prozess der Zivilisation*, Basilea, Haus zum Falken, 1939 (trad. fr.: *La Civilisation des moeurs*, trad. Pierre Kamnitzer, París, Calmann-Lévy, 1973, reed. «Pocket», 1989, y *La Dynamique de l'Occident*, trad. Pierre Kamnitzer, París, Calmann-Lévy, 1976, reed. «Pocket», 1990).

—, *La Société de cour*, trad. Pierre Kamnitzer, París, Calmann-Lévy, 1974 [1969] (reed. Flammarion, «Champs», 1984).

ELLIOT, John H., «Concerto Barroco», Reseña de: José Antonio MARAVALL, *Culture of the Baroque. Analysis of a Historical Structure* (Mineápolis, University of Minnesota Press, 1986), *Nueva York Review of Books*, 34 (6), 9 abril 1987.

ELSTER, Jon, «Négation active et négation passive. Essai de sociologie ivanienne» (a propósito de Alexandre ZINOVIEV, *Les Hauteurs béantes*, Lausana, L'Âge d'homme, 1977, y *L'Avenir radieux*, Lausana, L'Âge d'homme, 1978), *Archives européennes de sociologie*, 21 (2), 1980, pp. 329349.

ENGELS, Friedrich, «Lettre à Conrad Schmidt», en *Lettres sur «Le Capital»,* París, Éditions sociales, 1964, pp. 366-372.

ESMEIN, Adhémar, *Histoire de la procédure criminelle en France et spécialement de la procédure*

inquisitoire, depuis le XIIe siècle jusqu'à nos jours, París, Larose, 1882 (reed. Panthéon-Assas, 2010).

EVANS, Peter B., *Embedded Autonomy. States and Industrial Transformation*, Princeton, Princeton University Press, 1995.

EVANS, Peter B., RUESCHEMEYER, Dietrich, y SKOCPOL, Theda (dirs.), *Bringing the State Back In*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

FERRARESI, Franco, «Los elites periferiche dello stato: il quadro comparativo. La burocrazia centrale», ciclostil.

FINER, Samuel E., «State and nation-building in Europe. The role of the military», en Charles TILLY (dir.), *The Formation of National States in Western Europe*, Princeton, Princeton University Press, 1975, pp. 84-163.

—, *Five Constitutions*, Brighton, Harvester Press, 1979.

FOGEL, Michèle, «Modèle d'État et modèle social de dépenses. Les lois somptuaires en France de 1545 à 1560», en Jean-Philippe GENET y Michel LE MENÉ (dirs.), *Genèse de l'État moderne* (Actas del coloquio de Fontevraud, 16-17 noviembre 1984), París, Éd. du CNRS, 1987, pp. 227-235.

FOUCAULT, Michel, «La gouvernementalité», *Actes. Les Cahiers d'action juridique*, 54, número especial «La gouvernementalité. Foucault hors les murs», verano 1986.

FOUGEYROLLAS, Pierre, *La Nation*. *Essor et déclin des sociétés modernes,* París, Fayard, 1987.

FRANKEL, Boris, «Marxian theories of the State. A critique of orthodoxy», *Arena Monograph* (Melbourne), 3, 1978, pp. 1-64.

FRÊCHE, Georges, y SUDREAU, Jean, *Un chancelier gallican: Daguesseau, et un cardinal diplomate: François Joachim de Pierre de Bernis*, París, PUF, 1969.

FRIEDBERG, Erhard, «Generalized political exchange and interorganizational analysis», Taller sobre «Political exchange: between governance and ideology» organizado por Bernd MARIN y Alessandro PIZZORNO, Abadía Fiesolana, Florencia, 15-18 diciembre 1986, ciclostil.

FRIJHOFF, Wilhem, y JULIA, Dominique, «L'Éducation des riches: deux pensionnats, Belley et Grenoble», *Cahiers d'histoire*, 21 (1-2), 1976, pp. 105131.

—, «Les grands pensionnats de l'Ancien Régime à la Restauration», *Annales historiques de la Révolution française*, 243, enero-marzo 1981, pp. 153198.

FURET, François, y OZOUF, Mona (dirs.), *Dictionnaire critique de la Révolution française*, París, Flammarion, 1988.

FUSSMAN, Gérard, «Le concept d'empire dans l'Inde ancienne», en Maurice DUVERGER (dir.), *Le Concept d'Empire*, París, PUF, 1980, pp. 378-396.

—, «Pouvoir central et régions dans l'Inde ancienne. Le problème de l'empire maurya», *Annales ESC*, 4, julio-agosto 1982, pp. 621-647.

GARELLI, Paul, DURAND, Jean-Marie, GONNET, Hatice, et al., *Le ProcheOrient asiatique*, t. I: *De ses origines aux invasions des peuples de la mer*, París, PUF, 1969.

GAUDEMET, Paul-Marie, *Le «Civil Service» britannique*, París, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1952.

GELLNER, Ernest, *Nations et nationalisme*, trad. Bénédicte Pineau, París, Payot, 1989 [1983].

GENET, Jean-Philippe, y VINCENT, Bernard (dirs.), *État et Église dans la genèse de l'État moderne* (Actas del coloquio organizado por el CNRS y la Casa de Velázquez, Madrid, 30 noviembre-1 diciembre 1984), Madrid, Casa de Velázquez, 1986.

GENET, Jean-Philippe, y LE MENÉ, Michel (dirs.), *Genèse de l'État moderne. Prélèvement et redistribution* (Actas del coloquio de Fontevraud, 16-17 noviembre 1984), París, Éd. du CNRS, 1987.

GENET, Jean-Philippe (dir.), *L'État moderne, genèse. Bilans et perspectives* (coloquio del CNRS, 19-20 septiembre 1988), París, Éd. du CNRS, 1990.

GERNET, Jacques, «Histoire sociale et intellectuelle de la Chine», ciclostil.

—, «Fondements et limites de l'État en Chine», ciclostil.

—, «L'Homme ou la paperasse. Aperçu sur les conceptions politiques de T'Ang Chen, 1630-1704», en Dieter EIKEMEIER y Herbert FRANKE (dirs.), *State and Law in East Asia*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1981, pp. 112-125.

—, «Clubs, cénacles et sociétés dans la Chine des XVIe et XVIIe siècles», lectura realizada en el transcurso de la sesión pública anual del 21 de noviembre de 1986, París, Instituto de Francia, 1986.

GORDON, Robert W., «"The ideal and the actual in the law": fantasies and practices of Nueva York City lawyers, 1870-1910», en Gerard W. GAWALT (dir.), *The New High Priests*. *Lawyers in Post-Civil War America*, Westport, Greenwood Press, 1984, pp. 51-74.

GOUBERT, Pierre, *L'Ancien Régime*, París, Armand Colin, 1963.

GRAMSCI, Antonio, *Cahiers de prison. 3, Cahiers 10, 11, 12 et 13*, trad. Paolo Fulchignoni et al., París, Gallimard, 1978 [1975].

GRAWITZ, Madeleine, y LECA, Jean (dirs.), *Traité de science politique*, París, PUF, 1985.

GRÉMION, Pierre, *Le Pouvoir périphérique. Bureaucrates et notables dans le système politique français*, París, Seuil, 1976.

GRIFFIN, Larry J., DEVINE, Joel A., y WALLACE, Michael, «Accumulation, legitimation and politics. Neo-marxist explanation of the growth of welfare expenditures in the United States since the Second World War», manuscrito.

GUENÉE, Bernard, «L'histoire de l'État en France à la fin du Moyen Âge vue par les historiens français depuis cent ans», *Revue historique*, 232, 1964, pp. 331-360.

—, *L'Occident aux XIVe et XVe siècles. Les États*, París, PUF, 2.ª ed., 1981 [1971].

GUSFIELD, Joseph R., *The Culture of Public Problems. Drinking-Driving and the Symbolic Order*, Chicago-Londres, University of Chicago Press, 1981 (trad. fr. posterior al curso: *La Culture des Problèmes publics. L'alcool au volant: la production d'un ordre symbolique*, trad. Daniel Cefaï, París, Economica, 2009).

HABERMAS, Jurgen, *Legitimation Crisis*, trad. Thomas McCarthy, Boston, Beacon Press, 1975 [1973].

HALL, John A., *Powers and Liberties. The Causes and Consequences of the rise of the West*, Oxford, Basil Blackwell, 1985.

—, (dir.), *States in History*, Oxford, Basil Blackwell, 1986.

HAMELIN, Jacques, y DAMIEN, André, *Les Règles de la profession d'avocat*, París, Dalloz, 1987.

HANLEY, Sarah, «Engendering the State: family formation and State-building in early modern France», *French Historical Studies*, 16 (1), primavera 1989, pp. 4-27.

—, *Le Lit de justice des rois de France. L'idéologie constitutionnelle dans la légende, le rituel et le discours*, trad. André Charpentier, París, Aubier, 1991 [1983].

HARRIS, Gerald L., *King, Parliament and Public Finance in Medieval England to 1369*, Oxford, Clarendon Press, 1975.

HARSANYI, John C., «Measurement of social power in n-person reciprocal power situations», *Behavioral Science*, 7 (1), enero 1962, pp. 81-91.

HASKELL, Francis, «L'art et le langage de la politique», *Le Débat*, 44, 1987, pp. 106-117.

—, *Past and Present in Art and Taste*, New Haven, Yale University Press, 1987.

HAY, Douglas, LINEBAUGH, Peter, THOMPSON, Edward P. (dirs.), *Albion's Fatal Tree: Crime and Society in Eighteenth-Century England*, Londres, Allen Lane, 1975.

HEGEL, Georg Wilhelm, *La Phénoménologie de l'esprit*, t. I, trad. Jean Hyppolite, París, Aubier-Montaigne, 1939 [1807].
HELD, David (dir.), *States and Societies*, Nueva York, Nueva York University Press, 1983.
HÉLIE, Faustin, *Traité de l'instruction criminelle*, t. I, París, 1866.
HENRY, Louis, «Perspectives d'évolution du personnel d'un corps», *Population*, 2, marzo-abril 1975, pp. 241-269.
HILTON, Rodney H., «Resistance to taxation and to other State imposition in medieval England», en Jean-Philippe GENET y Michel LE MÉNÉ (dirs.), *Genèse de l'État moderne* (Actas del coloquio de Fontevraud, 1617 noviembre 1984), París, Éd. du CNRS, 1987, pp. 169-177.
HIRSCH, Joachim, *Staatsapparat und Reproduktion des Kapitals*, Frankfurtam-Main, Suhrkamp, 1974.
—, «The State apparatus and social reproduction. Elements of a theory of the bourgeois State», en John HOLLOWAY y Sol PICCIOTTO (dirs.), *State and Capital. A Marxist Debate*, Londres, Edward Arnold, 1978, pp. 57-108.
HIRSCHMAN, Albert O., «How Keynes was spread from America», *States and Social Structures Newsletter*, 10, primavera 1989, pp. 1-8.
HOPKINS, Keith, *Conquerors and Slaves*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.
HOSTON, Germaine A., «Conceptualizing bourgeois Revolution: the prewar Japanese left and the Meiji Restoration», *Comparative Studies in Society and History*, 33 (3), 1991, pp. 539-581.
HUNT, Lynn, *Politics, Culture and Class in the French Revolution*, BerkeleyLos Ángeles, University of California Press, 1984.
HUNTER, Floyd, *Community Power Structure. A Study of Decision Makers*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1953.
HURST, James W., *The Growth of American Law. The Law Makers*, Boston, Little Brown, 1950.
JASAY, Anthony DE, *The State*, Oxford, Basil Blackwell, 1985 (trad. fr. posterior al curso: *L'État. La logique du pouvoir politique*, trad. Sylvie Lacroix y François Guillaumat, París, Les Belles Lettres, 1993).
JESSOP, Bob, «Putting States in their place: State systems and State theory», texto presentado en el Historical Sociology Workshop, University of Chicago, noviembre 1988, ciclostil.
JOBERT, Bruno, y MULLER, Pierre, *L'État en action. Politiques publiques et corporatismes*, París, PUF, 1987.
JOBERT, Bruno, y THÉRET, Bruno, «La conversion républicaine du néolibéralisme», en Bruno JOBERT (dir.), *Le Tournant néo-libéral en Europe*, París, L'Harmattan, 1994, pp. 21-85.
JOHNSON, Terence J., *Professions and Power*, Londres, Macmillan, 1972.
JOUANNA, Arlette, *Le Devoir de révolte. La noblesse française et la gestation de l'État moderne (1559-1661)*, París, Fayard, 1989.
KANTOROWICZ, Ernst H., *Les Deux Corps du roi*, trad. Jean-Philippe y Nicole Genet, París, Gallimard, 1989 [1957].
—, *«Pro Patria Mori* in mediaeval political thought», *Selected Studies*, Locust Valley, J. J. Augustin, 1965.
—, «Kingship under the impact of scientific jurisprudence», en *Selected Studies*, Locust Valley, J. J. Augustin, 1965, pp. 151-166 (trad. fr.: «La royauté médiévale sous l'impact d'une conception scientifique du droit», *Philosophie*, 20, otoño 1988, pp. 48-72).
—, «Mysteries of State. An absolutist concept and its late mediaeval origins», en *Selected Studies*, Locust Valley, J. J. Augustin, 1965 (trad. fr.: «Mystères de l'État. Un concept absolutiste et ses

origines médiévales, bas Moyen Âge», en *Mourir pour la patrie et autres textes*, trad. Laurent Mayali y Anton Schütz, París, PUF, 1984 [1961]).

—, «La souveraineté de l'artiste. Notes sur quelques maximes juridiques et les théories de l'art à la Renaissance», en *Mourir pour la patrie et autres textes*, trad. Laurent Mayali y Anton Schütz, París, PUF, 1984, pp. 3157.

KARPIK, Lucien, «Avocat: une nouvelle profession?», *Revue française de sociologie*, 26, 1985, pp. 571-600.

KATZNELSON, Ira, y PIETRYKOWSKI, Bruce, «Rebuilding the American State. Evidence from the 1940s», *Studies in American Political Development*, 5, otoño 1991, pp. 301-339.

KEANE, John, *Public Life and Late Capitalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

KELLEY, Donald R., *The Beginning of Ideology. Consciousness and Society in the French Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

KELSALL, Roger K., *Higher Civil Servants in Britain. From 1870 to the Present Day*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1955.

—, «Recruitment to the Higher Civil Service: how has the pattern changed?», en Philip STANWORTH y Anthony GIDDENS (dirs.), *Elites and Power in British Society*, Londres, Cambridge University Press, 1974.

KEOHANE, Nannerl O., *Philosophy and the State in France. The Renaissance to the Enlightenment*, Princeton, Princeton University Press, 1980.

KIERNAN, Victor J., «State and nation in Western Europe», *Past and Present*, 31 julio 1963, pp. 20-38.

KINGSLEY, Donald J., *Representative Bureaucracy*, Yellow Springs, Antioch Press, 1944.

KINGSLEY, Donald J., STAHL, Glenn O., y MOSHER, William E., *Public Personnel Administration*, Nueva York, Harper, 3.ª ed, 1950; 5.ª ed., 1962.

KLEIMAN, Ephraïm, «Fear of confiscation and redistribution. Notes towards a theory of revolution and repression», comunicación en el seminario del Institute for International Economic Studies, Estocolmo, 1983.

KLEIN, Jacques-Sylvain, «La procédure des fonds de concours ou l'art de tourner les règles budgétaires», *La Revue administrative*, septiembre-octubre 1981, pp. 466-471.

KOHLI, Atul, «The State and development», en *States and Social Structures Newsletter*, Social Science Research Council, 6, 1988, pp. 1-5.

LAFFONT, Jean-Jacques, «Hidden gaming in hierarchies: facts and models», *The Economic Record*, 64 (187), 1988, pp. 295-306.

—, «Analysis of hidden gaming in a three-level hierarchy», *The Journal of Law, Economics, and Organization*, 6 (2), 1990, pp. 301-324.

LAITIN, David B., y LUSTICK, Ian S., «Hegemony, institutionalization and the State», ciclostil.

—, «Hegemony and the State», *States and Social Structures Newsletter*, 9, invierno 1989, pp. 1-8.

LATTIMORE Owen, «Feudalism in History», Reseña de Rushton COULBORN, *Feudalism in History* (Princeton, Princeton University Press, 1956), en *Past and Present*, 12, noviembre 1957, pp. 50-57.

—, *Studies in Frontier History,* Collected Papers *1928-1958*, París-La Haya, Mouton, 1962.

LAUMANN, Edward O., *Bonds of Pluralism: The Form and Substance of Urban Social Networks*, Nueva York, Wiley, 1973.

LAUMANN, Edward O., y PAPPI, Franz U., *Networks of Collective Action. A Perspective on Community Influence Systems*, Nueva York, Academic Press, 1976.

LAUMANN, Edward O., y KNOKE, David, *The Organizational State*, Madison, University of Wisconsin Press, 1988.

LECA, Jean, BOUVIER, Jean, MULLER, Pierre, NIZARD, Lucien, BAREL, Yves, NICOLAI, André, HERMANN-ORIGET, Claude, LEYRAL, René, y GOTTELMANN, Gabriele, «Recherches sur l'État. Élaboration d'un bilan interdisciplinaire des travaux concernant l'État français d'aujourd'hui», Informe del Instituto de Estudios Políticos CERAT, Comisariado general del Plan, CORDES, t. I, 1980.

LEFF, Gordon, *History and Social Theory*, Londres, Merlin Press, 1969.

LEGENDRE, Pierre, «Histoire de la pensée administrative», en (VV. AA.), *Traité de science administrative*, París, Mouton, 1966.

—, «La facture historique des systèmes. Notations pour une histoire comparative du droit administratif français», *Revue internationale de droit comparé*, 23 (1), enero-marzo 1971, pp. 5-47.

LE GOFF, Jacques, «L'État et les pouvoirs», en André BURGUIÈRE y Jacques REVEL (dirs.), *Histoire de la France*, t. II, París, Seuil, 1989.

LENIN, «De l'État», conferencia del 11 de julio de 1919 en la Universidad de Sverdlov (texto íntegro disponible en www.marxists.org).

LENOIR, Remi, «Un reproche vivant. Entretien avec un magistrat», en Pierre BOURDIEU (dir.), *La Misère du monde*, París, Seuil, 1993, pp. 465-492.

LE PAIGE, Louis-Adrien, *Lettres historiques sur les fonctions essentielles du Parlement, sur le droit des pairs et sur les lois fondamentales du royaume*, 2 vols., Ámsterdam, Aux Dépens de la Compagnie, 1753-1754.

LE PORS, Anicet, *L'État efficace*, París, Robert Laffont, 1985.

LEVENSON, Joseph Richmond, *Confucian China and its Modern Fate. A trilogy*, Berkeley, University of California Press, 3 vols., 1958-1965.

LEWIS, Andrew W., *Le Sang royal. La famille capétienne et l'État, France, Xe XIVe siècles*, trad. Jeannie Carlier, París, Gallimard, 1986 [1981].

LIEBERMAN, Jethro K., *The Tyranny of Experts. How Professionals are Closing the Open Society*, Nueva York, Walker, 1970.

LINDENBERG, Siegwart, COLEMAN, James S., y NOWAK, Stefan (dirs.), *Approaches to Social Theory*, Nueva York, Russell Sage Foundation, 1986.

LINDBLOM, Charles E., *Politics and Markets*, Nueva York, Basic Books, 1977.

LIPIETZ, Alain, «Crise de l'État-providence: idéologies, réalités et enjeux pour la France des années 1980», Intervención en el Congrès de la Société québécoise de science politique «Crise économique, transformations politiques et changements idéologiques», Trois-Rivières, mayo 1983, Documento CEPREMAP, 8306, 1983.

LOWI, Theodore J., «The reason of the Welfare State. An inquiry into ethical foundations and constitutional remedies», ciclostil.

LOWIE, Robert H., *The Origin of the State*, Nueva York, Harcourt, Brace & Co, 1927.

LOYSEAU, Charles, *Traité des ordres et simples dignités*, Châteaudun, 1610.

MACPHERSON, Crawford B., «Do we need a theory of the State?», *Archives européennes de sociologie*, 18 (2), 1977, pp. 223-244.

MAIRE, Catherine (dir.), *Jansénisme et révolution*, Actas del coloquio de Versailles que tuvo lugar en el Palacio de Congresos los días 13 y 14 de octubre de 1989, París, Chroniques de Port-Royal, Bibliothèque Mazarine, 1990.

MAITLAND, Frederic W., *English Law and the Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, 1901.

—, *The Constitutional History of England. A Course of Lectures Delivered*, Cambridge, Cambridge University Press, 1948 [1908].

—, *Equity. The Forms of Action at Common Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 1913.
MANLEY, John, «Neopluralism: a class analysis of pluralism I and pluralism II», *American Political Science Review*, 77, 1983, pp. 368-384.
MANN, Michael, «States, ancient and modern», *Archives européennes de sociologie*, número especial sobre el Estado, 28 (2), 1977, pp. 262-298.
—, «The autonomous power of the State. Its origins, mechanisms and results», *Archives européennes de sociologie*, 25 (1), 1984, pp. 185-213.
—, *The Sources of Social Power*, vol. 1: *A History of Power from the Beginning to AD 1760*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
MANTRAN, Robert, *L'Empire ottoman, du XVIe au XVIIIe siècle. Administration, économie, société*, Londres, Variorum, 1984.
—, (dir.), *Histoire de l'Empire ottoman*, París, Fayard, 1989.
MARION, Marcel (dir.), *Dictionnaire des institutions de la France aux XVIIe et XVIIIe siècles*, París, Picard, 1972 [1923].
MARSCH, Robert M., «The venality of provincial office in China and in comparative perspective», *Comparative Studies in Society and History*, 4, 1962, pp. 464-466.
MCCLELLAND, Charles E., «Structural change and social reproduction in German universities, 1870-1920», *History of Education*, 15 (3), 1986, pp. 177-193.
MEISEL, James H., *The Myth of the Ruling Class*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1962.
MEMMI, Dominique, «Savants et maîtres à penser. La fabrication d'une morale de la procréation artificielle», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 76-77, marzo 1989, pp. 82-103.
MESNARD, Pierre, *L'Essor de la philosophie politique au XVIe siècle*, París, Vrin, 1969.
MICHELS, Roberto, *Les Partis politiques. Essai sur les tendances oligarchiques des démocraties*, trad. Samuel Jankélévitch, París, Flammarion, 1914 [1911].
MILIBAND, Ralph, *The State in Capitalist Society. An Analysis of the Western System of Power*, Nueva York, Basic Books, 1978 [1969].
MILLER, Benjamin, «The colonial polo club: an examination of class processes in the suburban-rural fringe», en Leith MULLINGS (dir.), *Cities of the United States*, Nueva York, Columbia University Press, 1987, pp. 198218.
MILLER, Delbert C., «Power, complementary, and the cutting edge of research», *Sociological Focus*, 1 (4), verano 1968, pp. 1-17.
MILLS, Charles Wright, *The Power Elite*, Nueva York, Oxford University Press, 1956 (trad. fr.: *L'Élite du pouvoir*, trad. André Chassigneux, París, Maspero, 1959).
MOORE, Barrington, *Les Origines sociales de la dictature et de la démocratie*, trad. Pierre Clinquart, París, Maspero, 1983 [1966].
MOSSE, George L., *The Crisis of German Ideology. Intellectual Origins of the Third Reich*, Nueva York, Grosset & Dunlap, 1964 (trad. fr. posterior al curso: *Les Racines intellectuelles du Troisième Reich*, trad. Claire Darmon, París, Calmann-Lévy, 2006).
MOUSNIER, Roland, *La Vénalité des offices sous Henri IV et Louis* XIII, Rouen, Maugard, 1945.
—, «Le trafic des offices à Venise», *Revue historique de droit français et étranger*, 30 (4), 1952, pp. 552-565.
—, *La Plume, la faucille et le marteau. Institutions et société en France du Moyen Âge à la Révolution*, París, PUF, 1970.
—, «La fonction publique en France du début du XVIe siècle à la fin du XVIIIe siècle», *Revue historique*, 530, abril-junio 1979.
—, *Les Institutions de la France sous la monarchie absolue*, 1598-1789, t. I: *Société et État*, París,

PUF, 1974; t. II: *Les Organes de l'État et la société*, París, PUF, 1980.
MÜLLER, Wolfgang, y NEUSÜSS, Christel, «The illusion of State socialism and the contradiction between wage labor and capital», *Telos*, 25, otoño 1975, pp. 13-91.
MURRAY, Robin, «The internationalization of capital and the national State», *New Left Review*, 67, 1971, pp. 84-109.
NAUDÉ, Gabriel, *Considérations politiques sur les coups d'État*, 1667 (reed. Gallimard, 2004).
NICOLAÏ, André, «Les efficacités de la planification», en Lucien NIZARD y Pierre A. BÉLANGER, *Planification et société*, Grenoble, PUG, 1975, pp. 583598.
NORDLINGER, Eric A., *On the Autonomy of the Democratic State*, Cambridge, Harvard University Press, 1981.
NOZICK, Robert, *Anarchy, State and Utopia*, Oxford, Basil Blackwell, 1974 (trad. fr.: *Anarchie, État et utopie*, trad. Évelyne d'Auzac de Lamartine y Pierre-Emmanuel Dauzat, París, PUF, 1988).
O'CONNOR, James, *The Corporations and the State*, Nueva York, Harper & Row, 1974.
OFFE, Claus, «Laws of motion of reformist State policies. An Excerpt from *Berufabildungs Reform eine Fall Studie über Reform Politik»*, manuscrito.
—, «Structural problems of the capitalist State. Class rule and the political system. On the selectiveness of political institutions», en Claus VON BEYME (dir.), *German Political Studies*, vol. 1, Londres, Sage, 1974, pp. 31-55.
—, *Disorganized Capitalism. Contemporary Transformations of Work and Politics*, Cambridge, Polity Press, 1985.
OFFE, Claus, y KEANE, John (dirs.), *Contradictions of the Welfare State*, Londres, Hutchinson & Co, 1984.
OLESEN, Virginia, y WHITTAKER, Elvi W., «Critical notes on sociological studies of professional socialization», en John A. JACKSON (dir.), *Professions and Professionalization*, Cambridge, Cambrige University Press, 1970.
OOMS, Herman, *Tokugawa Ideology*, *Early Constructs, 1570-1680*, Princeton, Princeton University Press, 1985.
ORLOFF, Ann Shola, y SKOCPOL, Theda, «Why not equal protection? Explaining the politics of public social spending in Britain, 1900-1911, and the United States, 1880-1920», *American Sociological Review*, 49 (6), diciembre 1984, pp. 726-750.
ORY, Pascal (dir.), *Nouvelle histoire des idées politiques*, París, Hachette, 1987.
PARETO, Vilfredo, *The Rise and Fall of Elites. An Application of Theorical Sociology*, New Brunswick, Transaction Publishers, 1991 [1901].
—, *Les Systèmes socialistes (Œuvres complètes*, vol. 5), París-Ginebra, Droz, 1965 [1902].
—, *Traité de sociologie générale (Œuvres complètes*, vol. 12), París-Ginebra, Droz, 1968 [1916].
PARSONS, Talcott, *Éléments pour une sociologie de l'action*, trad. François Bourricaud, París, Plon, 1955 [1937].
—, *Sociétés. Essai sur leur évolution comparée*, trad. Gérard Prunier, París, Dunod, 1973 [1966].
PASCAL, Blaise, *Pensées*, París, Le Livre de Poche, 1972 (ed. Léon Brunschvicg, 1897) [1670].
PÉAN, Pierre, *Secret d'État. La France du secret, les secrets de la France*, París, Fayard, 1986.
PÉREZ-DÍAZ, Víctor, *Estado, burocracia y sociedad civil. Discusión crítica, desarrollos y alternativas a la teoría política de Karl Marx*, Madrid, Alfaguara, 1978; y trad. ingl.: *State, Bureaucracy and Civil Society. A Critical Discussion of the Political Theory of Karl Marx*, Londres-Nueva York, Macmillan-Humanities Press, 1978.
—, «El proyecto moral de Marx cien años después», en Luis Ángel ROJO y Víctor PÉREZ-DÍAZ (dirs.), *Marx, economía y moral*, Madrid, Alianza Editorial, 1984.

PERLIN, Frank, «State formation reconsidered», *Modern Asian Studies*, 19 (3), 1985, pp. 415-480.
PERROUX, François, *Pouvoir et économie*, París, Dunod, 1973.
PETOT, Jean, *Histoire de l'Administration des Ponts et Chaussées (15991815)*, París, Marcel Rivière, 1958.
PEUCHOT, Éric, «L'obligation de désintéressement des agents publics», Tesis doctoral, Universidad de París-2, 1987.
PIROTTE, Olivier, *Vivien de Goubert*, París, LGDJ, 1972.
PISIER-KOUCHNER, Évelyne, «Le Service public dans la théorie de l'État de Léon Duguit», *Revue internationale de droit comparé*, 25 (4), 1973, pp. 970-971.
POCOCK, John Greville Agard, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1975 (trad. fr. posterior al curso: *Le Moment machiavélien. La pensée politique florentine et la tradition républicaine atlantique*, trad. Luc Borot, París, PUF, 1997).
POLLOCK, Sheldon, «From discourse of ritual to discourse of power in sanskrit culture», *Journal of Ritual Studies*, 4-2, verano 1990, pp. 315-345.
POST, Gaines, *Studies in Medieval Legal Thought*, Princeton, Princeton University Press, 1964.
POULANTZAS, Nicos, *Pouvoir et classes sociales*, París, Maspero, 1968; y trad. inglesa: *Political Power and Social Classes*, Londres, New Left Books, 1973.
PRZEWORSKI, Adam, *Capitalism and Social Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
—, «Marxism and rational choice», *Politics and Society*, 14 (4), diciembre 1985, pp. 379-409.
PRZEWORSKI, Adam, y WALLERSTEIN, Michael, «Structural dependence of the State on capital», manuscrito.
—, «Corporatism, pluralism and market competition», manuscrito.
PUTNAM, Robert D., *The Comparative Study of Political Elites*, Engliwood, Prentice Hall, 1976.
QUADAGNO, Jill, «Theories of the Welfare State», *Annual Review of Sociology*, 13, 1987, pp. 109-128.
RAMPELBERG, Renée-Marie, *Aux origines du ministère de l'Intérieur, le ministère de la maison du Roi, 1783-1788*, París, Economica, 1974.
RÉV, Istvan, «The advantages of being atomized», comunicación presentada en el Institute for Advanced Study, Princeton, febrero 1986, ciclostil.
RICHET, Denis, *La France moderne. L'esprit des institutions*, París, Flammarion, 1973.
—, «Élite et noblesse: la fonction des grands serviteurs de l'État (fin XVIe début XVIIe siècle)», *Acta Poloniae Historica*, 36, 1977, pp. 47-63.
RIKER, William H., «Some ambiguities in the notion of power», *The American Political Science Review*, 63 (2), junio 1964, pp. 341-349.
RINGER, Fritz K., *The Decline of the German Mandarins. The German Academic Community (1890-1933)*, Cambridge, Harvard University Press, 1969.
ROLLAND, Patrice, «L'enjeu du droit», en Michel CHARZAT (dir.), *Georges Sorel*, París, Éd. de l'Herne, «Cahier de l'Herne», 1986, pp. 28-44.
ROSANVALLON, Pierre, *La Crise de l'État-providence*, París, Seuil, 1981.
ROSS, George, «Redefining political sociology», Reseña de Peter B. EVANS, Dietrich RUESCHEMEYER y Theda SKOCPOL (dirs.), *Bringing the State Back in* (Cambridge, Cambridge University Press, 1985), *Contemporary Sociology*, 15 (6), 1986, pp. 813-815.
ROUQUIÉ, Alain, «Changement politique et transformation des régimes», en Madeleine GRAWITZ y Jean LECA (dirs.), *Traité de science politique*, París, PUF, 1985, p. 601.

ROUSSELET, Marcel, *Histoire de la magistrature française. Des origines à nos jours*, 2 vols., París, Plon, 1957.

RUBINSTEIN, William D., «Wealth, elites and the class structure of modern Britain», *Past and Present*, 76, 1977, pp. 99-126.

RUNCIMAN, W. Garry, «Comparative history or narrative history», *Archives européennes de sociologie*, 21, 1980, pp. 162-178.

RUPP, Jan C. C., y LANGE, Rob DE, «Social order, cultural capital and citizenship. An essay concerning educational status and educational power versus comprehensiveness of elementary schools», *The Sociological Review*, 37 (4), noviembre 1989, pp. 668-705.

RYAN, William, *Blaming the Victim*, Nueva York, Pantheon Books, 1971.

SAIGE, Guillaume-Joseph, *Catéchisme du citoyen, ou Éléments du droit public français, par demandes & réponses*, sl, 1775.

SAINT MARTIN, Monique DE, *L'Espace de la noblesse*, París, Métailié, 1993.

SALMON, J. H. M., «Venality of office and popular sedition in seventeenth century France. A review of a controversy», *Past and Present*, 37, julio 1967, pp. 21-43.

SAMOYAULT, Jean-Pierre, *Les Bureaux du secrétariat d'État des Affaires étrangères sous Louis XV*, París, Pedone, 1971.

SARFATTI, Larson Magali, *The Rise of Professionnalism. A Sociological Analysis*, Berkeley-Los Ángeles, University of California Press, 1977.

SCHAPIRO, Meyer, Reseña de Joseph C. SLOANE, *Between the Past and Present. Artists, Critics, and Traditions from 1848 to 1870* (Princeton, Princeton University Press, 1951), *The Art Bulletin*, 36, 1954, pp. 163165.

SCHMITTER, Philippe, «Neo-corporatism and the State», *Working Paper* 106, Florencia, EUI.

SCHMOLDERS, Günter, *Psychologie des finances et de l'impôt*, trad. Gisela Khairallah, París, PUF, 1973.

SCHRAMM, Percy Ernst, *Kaiser, Rom und Renovatio. Studien und Texte zur Geschichte des römischen Erneuerungsgedankens vom Ende des karolingischen Reiches bis zum Investiturstreit*, 2 vols., Berlín, Teubner, 1929.

—, *Der König von Frankreich. Das Wesen der Monarchie von 9 zum 16. Jahrhundert. Ein Kapital aus Geschichter des abendlischen Staates*, 2 vols., Weimar, H. Böhlaud Nachf, 1939.

SEYSSEL, Claude DE, *La Monarchie de France*, ed. Jacques Poujol, Librairies d'Argences, 1960 [1519].

SHIBATA, Michio, y CHIZUKA, Tadami, «Marxist studies of the French Revolution in Japan», *Science & Society*, 54 (3), 1990, pp. 366-374.

SHINN, Terry, «Science, Tocqueville, and the State. The organization of knowledge in modern France», *Social Research*, 59 (3), otoño 1992, pp. 533-566.

SKINNER, Quentin, *The Foundations of Modern Political Thought*, t. 1: *The Renaissance*; t. 2: *The Age of Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978 (trad. fr. posterior al curso: *Les Fondements de la pensée politique moderne*, trad. Jerome Grossman y Jean-Yves Pouilloux, París, Albin Michel, 2001).

SKOCPOL, Theda, *States and Social Revolution. A Comparative Analysis of France, Russia, and China*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979 (trad. fr.: *États et révolutions sociales. La Révolution en France, en Russie, en Chine*, trad. Noëlle Burgi, París, Fayard, 1985).

—, «Rentier State and Shi'A Islam in the Iranian Revolution», *Theory and Society*, 11, 1982, pp. 265-283.

—, «Bringing the State back in: strategies of analysis in current research», versión de marzo de 1984,

aparecida en Peter B. EVANS, Dietrich RUESCHEMEYER y Theda SKOCPOL (dirs.), *Bringing the State Back in*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

—, «Cultural idioms and political ideologies in the revolutionary reconstruction of State power. A rejoinder to sewell», *The Journal of Modern History*, 57 (1), marzo 1985, pp. 86-96.

—, «Social history and historical sociology: contrasts and complementarities», versión revisada de «Historical sociology and social history: a dialogue», Congreso anual de la Social Science History Association, Chicago, 23 noviembre 1985; también como: «Social history and historical sociology: contrasts and complementarities», *Social Science History*, 11 (1), primavera 1987, pp. 17-30.

—, «A society without a "State"? Political organization, social conflict, and welfare provision in the United States», *Journal of Public Policy*, 7 (4), octubre-diciembre 1987, pp. 349-371.

—, (dir.), *Vision and Method in Historical Sociology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

SKOCPOL, Theda, y WEIR, Margaret, «State structures and the possibilities for "Keynesian" responses to the Great Depression in Sweden, Britain, and the United States», versión de agosto de 1984 en Peter B. EVANS, Dietrich RUESCHEMEYER y Theda SKOCPOL (dirs.), *Bringing the State Back in*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

SKOCPOL, Theda, y AMENTA, Edwin, «States and social policies», *Annual Review of Sociology*, 12, 1986, pp. 131-157.

SOCIAL SCIENCE RESEARCH COUNCIL (Nueva York), *States and Social Structures Newsletter* (2 números: «Hegemony and the State», invierno 1989; «The State and development», invierno 1988).

SORMAN, Guy, *L'État minimum*, París, Albin Michel, 1985.

SPINOZA, Baruch, *Traité politique* [1677], en *Œuvres complètes*, París, Gallimard, 1954.

STANWORTH, Philip, y GIDDENS, Anthony (dirs.), *Elites and Power in British Society*, Londres, Cambridge University Press, 1974.

STEIN, Burton, «State formation and economy reconsidered», *Modern Asian Studies*, 19 (3), 1985, pp. 387-413.

STEINMETZ, George, «The myth and the reality of an autonomous State: industrialists, *Junkers*, and social policy in Imperial Germany», versión que aparece en Craig CALHOUN (dir.), *Comparative Social Research*, 12, 1990.

STIEBER, Joachim W., «Pope Eugenius IV, the Council of Basel, and the secular and ecclesiastical authorities in the Empire. The Conflict over supreme authority and power in the Church», en Heiko A. OBERMAN (dir.), *Studies in the History of Christian Thought*, vol. 13, Leyde, Brill, 1978.

STONE, Deborah A., *The Disabled State*, Filadelfia, Temple University Press, 1984.

STONE, Lawrence, «Theories of Revolution», *World Politics*, 18 (2), enero 1966, pp. 159-176.

STRAYER, Joseph R., «The idea of feudalism», en Rushton COULBORN (dir.), *Feudalism in History*, Princeton, Princeton University Press, 1956, pp. 3-11.

—, *Les Origines médiévales de l'État moderne*, trad. Michèle Clément, París, Payot, 1979 [1970].

SULEIMAN, Ezra N., *Les Élites en France. Grands corps et grandes écoles*, París, Seuil, 1979 [1978].

—, «Hauts fonctionnaires. Le mythe de la neutralité», *Le Monde*, 27 febrero 1986.

SUPIOT, Alain, «La crise de l'esprit de service public», *Droit social*, 12 diciembre 1989, pp. 777-783.

SWAAN, Abram DE, «In care of the State. State formation and the collectivisation of wealth care. Education and welfare in Europe and America during the Modern Era», proyecto propuesto (14 páginas con una tabla de materias), seguido de una traducción preliminar: «Introduction à une sociogenèse de l'État providence» (12 páginas).

SWEEZY, Paul M., «Marxian socialism. Power elite or ruling class», *Monthly Review Pamphlet Series*, 13, 1960 [1956], pp. 5-17.

TESSIER, Georges, *Diplomatique royale française*, París, Picard, 1962.
THÉRET, Bruno, «L'État. Le souverain, la finance et le social», anteproyecto del seminario franco-europeo de investigación interdisciplinar y de prospectiva, 25 marzo 1990, ciclostil.
—, «Néolibéralisme, inégalités sociales et politiques fiscales de droite et de gauche dans la France des années 1980. Identité et différences, pratiques et doctrines», *Revue française de science politique*, 41 (3), junio 1991, pp. 342-381.
—, «Quel avenir pour l'État-providence dans un contexte d'intégration des marchés nationaux?», comunicación en el coloquio internacional «Amérique du Nord, Communauté européenne: intégration économique, intégration sociale?», Université du Québec en Montréal, 22-24 octubre 1992.
THOENIG, Jean-Claude, *L'Ère des technocrates. Le cas des Ponts et Chaussées*, París, Éditions d'organisation, 1973.
THOMPSON, Edward P., «The peculiarities of the English», en Ralph MILIBAND y John SAVILLE (dirs.), *The Socialist Register*, Londres, Merlin, 965, pp. 311-362; reed. en Edward P. THOMPSON, *The Poverty of Theory and Others Essays*, Nueva York, Monthly Review Press, 1978.
—, «Patrician society, plebeian culture», *Journal of Social History*, 7 (4), 1976, pp. 382-405.
—, «Modes de domination et révolution en Angleterre», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2-3, junio 1976, pp. 133-151.
THUAU, Étienne, *Raison d'État et pensée politique à l'époque de Richelieu*, París, Armand Colin, 1966 (reed. Albin Michel, 2000).
THUILLIER, Guy, *Bureaucratie et bureaucrates en France au XIXe siècle*, Ginebra, Droz, 1980.
TILLY, Charles, «Major forms of collective action in Western Europe 15001975», *Theory and Society*, 3, 1976, pp. 365-375.
—, *From Mobilization to Revolution*, Cambridge, Harvard University Press, 1986.
—, «Cities and States in Europe, 1000-1800», *States and Social Structures Newsletter*, 7, primavera 1988, pp. 5-9.
—, *Coercion, Capital and European States, AD 990-1990*, Cambridge, Blackwell, 1990 (trad. fr. posterior al curso: *Contrainte et capital dans la formation de l'Europe, 990-1990*, trad. Denis-Armand Canal, París, Aubier, 1992).
—, (dir.), *The Formation of National States in Western Europe*, Princeton, Princeton University Press, 1975 (con la contribución de Gabriel ARDANT, David H. BAYLEY, Rudolf BRAUN, Samuel E. FINER, Wolfram FISCHER, Peter LUNDGREEN, Stein ROKKAN, Charles TILLY).
TIROLE, Jean, y LAFFONT, Jean-Jacques, «The politics of government decision making. Regulatory institutions», *The Journal of Law, Economics, and Organization*, 6 (1), 1990, pp. 1-32.
—, «The politics of government decision making. A theory of regulatory capture», *The Quarterly Journal of Economics*, 106, 1991, pp. 1089-1127.
—, «Auction design and favoritism», *International Journal of Industrial Organization*, 9, 1991, pp. 9-42.
TURGOT, *Des administrations provinciales: mémoire présenté au Roi*, 1788.
USEEM, Michael, y KARABEL, Jerome, «Pathways to top corporate management», *American Sociological Review*, 51 (2), 1986, pp. 184-200.
VAILLANT, Roger, *Éloge du Cardinal de Bernis*, París, Fasquelle, 1956.
VAN KLEY, Dale, «Du Parti janséniste au parti patriote. L'ultime sécularisation d'une tradition religieuse à l'époque du chancelier Maupeou (17701775)», en Catherine MAIRE (dir.), *Jansénisme et révolution*, Actas del coloquio de Versalles celebrado en el Palacio de Congresos el 13 y 14 de octubre de 1989, París, Chroniques de Port-Royal, Bibliothèque Mazarine, 1990, pp. 115-130.

VIDAL-NAQUET, Pierre, *La Raison d'État*, textos publicados por el comité Maurice-Audin, París, Minuit, 1962 (reed. La Découverte, 2002).

WACQUANT, Loïc J. D., «De l'État charitable à l'État pénal. Notes sur le traitement politique de la misère en Amérique», ciclostil [1989].

WALLERSTEIN, Immanuel, *The Modern World-System*, vol. 1: *Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, Nueva York-Londres, Academic Press, 1974 (trad. fr.: *Le Système du monde, du XVe siècle à nos jours*, t. I: *Capitalisme et ÉconomieMonde 1450-1640*, París, Flammarion, 1980).

WALZER, Michael, *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge, Harvard University Press, 1987 (trad. fr.: *Critique et sens commun. Essai sur la critique sociale et son interpretation*, trad. Joël Roman, París, La Découverte, 1990).

WEBER, Max, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 3 vols., Tubinga, Mohr, 1978-1986 [1920-1921] (trad. fr.: *Hindouisme et bouddhisme* [1916], trad. posterior al curso: Isabelle Kalinowski y Roland Lardinois, París, Flammarion, 2003; *Confucianisme et taoïsme* [1916], trad. posterior al curso: Catherine Colliot-Thélène y Jean-Pierre Grossein, París, Gallimard, 2000; *Le Judaïsme antique*, trad. Freddy Raphaël, Plon, 1970 [1917-1918]; *L'Éthique protestante et l'Esprit du capitalisme*, trad. Jacques Chavy Plon, 1964 [1920]; *Sociologie de la religion* [1910-1920], trad. posterior al curso: Isabelle Kalinowski, París, Flammarion, 2006).

—, *Le Savant et le Politique*, trad. Julien Freund, París, UGE, «10/18», 1963 [1959; 1919].

—, *Histoire économique. Esquisse d'une histoire universelle de l'économie et de la société*, trad. Christian Bouchindhomme, París, Gallimard, 1991 [1919-1920].

—, *Économie et société*, trad. Julien Freund et al., París, Plon, 1971 [1921].

—, *Essais sur la théorie de la science*, trad. Julien Freund, París, Plon, 1965 [1922].

WICKHAM, Chris, «Historical Materialism, Historical Sociology», *New Left Review*, 171, septiembre-octubre 1988, pp. 63-78.

WILL, Pierre-Étienne, *Bureaucratie et famine en Chine au XVIIIe siècle*, ParísLa Haya, EHESS-Mouton, 1980.

—, «Bureaucratie officielle et bureaucratie réelle. Sur quelques dilemmes de l'administration impériale à l'époque des Qing», *Études chinoises*, VIII, primavera 1989, pp. 69-141.

—, Reseña de Beatrice S. BARTLETT, *Monarchs and Ministers. The Grand Council in Mid-Ch'ing China, 1723-1820* (Berkeley-Los Ángeles, University of California Press, 1991), *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 54 (1), julio 1994, pp. 313-337.

WILLIAMS, Mike, «Industrial policy and the neutrality of the State», *Journal of Public Economics*, 19, 1982, pp. 73-96.

WITTFOGEL, Karl August, *Le Despotisme oriental. Étude comparative du pouvoir total*, trad. Micheline Pouteau, París, Minuit, 1977 [1957].

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, seguido de *Investigations philosophiques*, trad. Pierre Klossowski, París, Gallimard, 1961 [1953].

WITTROCK, Björn, WAGNER, Peter, y WOLLMANN, Hellmut, «Social science and the modern State: knowledge, institutions, and societal transformations», versión aparecida en Peter WAGNER, Carol H. WEISS, Björn WITTROCK y Hellmut WOLLMANN (dirs.), *Social Sciences and Modern States. National Experiences and Theoretical Crossroads*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

WOOLLEY, John T., «The politics of monetary policy in Western Europe», comunicación en la asamblea anual de l'American Political Science Association, Chicago, 1983.

WRIGHT, Erik O., *Class, Crisis and the State*, Londres, Verso, 1979.

ZEITLIN, Maurice, NEUMAN, W. Lawrence, y RATCLIFF, Richard E., «Class segments, agrarian property

and political leadership in the capitalist class of Chile», *American Sociological Review*, 41, 1976, pp. 1006-1029.
ZELDIN, Theodore, *The Political System of Napoleon* III, Londres, Macmillan, 1958.
ZELLER, Gaston, *Les Institutions de la France au XVIe siècle*, París, PUF, 1987 [1948].
ZOLBERG, Aristide R., «Interactions stratégiques et formation des États modernes en France et en Angleterre», *Revue internationale des sciences sociales*, 32 (4), 1980, pp. 737-767.
—, «L'influence des facteurs "externes" sur l'ordre politique interne», en Madeleine GRAWITZ y Jean LECA (dirs.), *Traité de science politique*, París, PUF, 1985, pp. 567-598.

2. TRABAJOS NO REFERIDOS DIRECTAMENTE AL ESTADO

ALPERS, Svetlana, «L'œil de l'histoire. L'effet cartographique dans la peinture hollandaise au XVIIe siècle», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 49, 1983, pp. 71-101.
ANDERSON, Perry, «Socialism and pseudo-empiricism», *New Left Review*, 35, enero-febrero 1966, pp. 2-42.
ARON, Raymond, *Les Étapes de la pensée sociologique*, París, Gallimard, 1976.
AUSTIN, John L., *Quand dire, c'est faire*, trad. Gilles Lane, París, Seuil, 1970 [1955].
BACHELARD, Gaston, *La Formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, París, Vrin, 1938.
BALAZS, Étienne, «Les aspects significatifs de la société chinoise», *Asiatische Studien*, VI, 1952, pp. 79-87.
BATESON, Gregory, et al., «Towards a theory of schizophrenia», *Behavioral Science*, 1 (4), 1956 (trad. fr. *Vers une écologie de l'esprit*, 2 vols., trad. Férial Drosso, Laurencine Lot y Eugène Simion, París, Seuil, 19771980).
BEN-DAVID, Joseph, *The Scientist's Role in Society: a Comparative Study*, Chicago, University of Chicago Press, 1971.
BENDIX, Reinhard, *Max Weber. An Intellectual Portrait*, Berkeley, University of California Press, 1977 [1960].
BENET, Francisco, «Les marchés explosifs dans les montagnes berbères», en Karl POLANYI, Conrad M. ARENSBERG y Harry W. PEARSON (dirs.), *Les Systèmes économiques dans l'histoire et dans la théorie*, trad. Claude y Anne Rivière, París, Larousse, 1975 [1957], pp. 195-216.
BENVENISTE, Émile, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes,* t. I, *Économie, parenté, société*; t. II, *Pouvoir, droit, religion*, París, Minuit, 1969.
BERGER, Peter L., y LUCKMANN, Thomas, *La Construction sociale de la réalité*, trad. Pierre Taminiaux, París, Klincksieck, 1986 [1966].
BERGSON, Henri, *La Pensée et le Mouvant*, París, Alcan, 1934.
BERLE, Adolf A., y MEANS, Gardiner C., *The Modern Corporation and Private Property*, Nueva York, Macmillan, 1933 [1932].
BERNHARD, Thomas, *Maîtres anciens*, trad. Gilberte Lambrichs, París, Gallimard, 1988 [1985].
BLOCH, Marc, *Apologie pour l'histoire, ou Métier d'historien*, París, Armand Colin, 2.ª ed. 1952 [1949].
BOLLACK, Jean, *Empédocle*, 3 vols., París, Minuit, 1965-1969.
BRUBAKER, Rogers, *The Limits of Rationality. An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber*, Londres, Allen & Unwin, 1984.
BURNHAM, James, *L'Ère des organisareurs*, trad. Hélène Claireau, París, Calman-Lévy, 1947 [1941].

CAILLET, Laurence, *La Maison Yamazaki. La vie exemplaire d'une paysanne japonaise devenue chef d'une entreprise de haute coiffure*, París, Plon, 1991.

CASSIRER, Ernst, *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, trad. Pierre Quillet, París, Minuit, 1983 [1927].

—, *Philosophie des formes symboliques*, 3 vols., trad. Ole Hanse-Løve, Jean Lacoste y Claude Fronty, París, Minuit, 1972 [1953-1957].

—, «Structuralism in modern linguistics», *Word*, 1 (2), 1945.

CHAMFORT, Nicolas DE, *Maximes et pensées*, París, 1795.

CHAMPAGNE, Patrick, *Faire l'opinion. Le nouveau jeu politique*, París, Minuit, 1990.

CICOUREL, Aaron, *La Sociologie cognitive*, trad. Jeffrey y Martine Olson, París, PUF, 1979 [1974].

DAVIDSON, Donald, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press, 1984 (trad. fr. posterior al curso: *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation*, trad. Pascal Engel, Nimes, Jacqueline Chambon, 1993).

DELEUZE, Gilles, «Supplément à propos des nouveaux philosophes et d'un problème plus général», *Minuit*, suplemento al n.° 24, mayo 1977.

DERRIDA, Jacques, *L'Autre Cap*, París, Galilée, 1991.

DESCIMON, Robert, *Qui étaient les Seize? Mythes et réalités de la Ligue Parísienne, 1585-1594*, París, Klincksieck, 1983.

DUMÉZIL, Georges, «Science et politique. Réponse à Carlo Ginzburg», *Annales* ESC, 5, 1985, pp. 985-989.

DURKHEIM, Émile, *De la division du travail social*, París, PUF, 1960 [1893].

—, «Débat sur l'explication en histoire et en sociologie», *Bulletin de la société française de philosophie*, 8, 1908, reed. en *Textes*, París, Minuit, 1975, t. 1, pp. 199-217.

—, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, París, PUF, 1960 [1912].

—, *Leçons de sociologie*, París, PUF, 1990 [1922].

—, *L'Évolution pédagogique en France*, París, PUF, 1969 [1938].

DURKHEIM, Émile, y MAUSS, Marcel, «De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives», *Année sociologique*, 6, 1901-1902, pp. 1-72.

ELIAS, Norbert, «Sport et violence», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 6 (2), diciembre 1976, pp. 2-21.

FEBVRE, Lucien, *Le Problème de l'incroyance au XVIe siècle. La religion de Rabelais*, París, Albin Michel, 1968 [1947].

FEYERABEND, Paul, *Realism, Rationalism and Scientific Method. Philosophical papers*, vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press, 1985 (trad. fr. posterior al curso: *Réalisme, rationalisme et méthode scientifique*, trad. E. M. Dissaké, Chennevières-sur-Marne, Dianoïa, 2005).

FOUCAULT, Michel, «Qu'est-ce que la critique? Critique et *Aufklärung*», Conferencia del 27 de mayo de 1978 ante la Société française de philosophie, *Bulletin de la société française de philosophie*, 84 (2), abril-junio 1990, pp. 35-63.

GARFINKEL, Harold, «Conditions of successful degradation ceremonies», *American Journal of Sociology*, 61 (5), 1956, p. 240-244.

GERNET, Louis, *Les Grecs sans miracle*, París, Maspero, 1983.

GERSCHENKRON, Alexander, *Economic Backwardness in Historical Perspective. A book of Essays*, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 1962.

GINZBURG, Carlo, «Mythologie germanique et nazisme. Sur un livre ancien de Georges Dumézil», *Annales ESC*, 4, 1985, pp. 695-715.

GOFFMAN, Erving, *La Mise en scène de la vie quotidienne*, t. I: *La Présentation de soi*, trad. Alain

Accardo; t. II: *Les Relations en public*, trad. Alain Kihm, París, Minuit, 1973 [1959].
—, *Les Rites d'interaction*, trad. Alain Kihm, París, Minuit, 1974 [1967].
—, «The interaction order», *American Sociological Review*, 48, 1983, pp. 1-17.
GOODY, Jack, *La Raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, trad. Jean Bazin y Alban Bensa, París, Minuit, 1978 [1977].
GURVITCH, Georges, *La Vocation actuelle de la sociologie*, París, PUF, 1950.
HABERMAS, Jürgen, *L'Espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, trad. Marc B. de Launay, París, Payot, 1978 [1962].
HALBWACHS, Maurice, *La Classe ouvrière et les niveaux de vie. Recherche sur la hiérarchie des besoins dans les sociétés industrielles contemporaines*, París, Gordon & Breach, 1970 [1912].
—, *Les Cadres sociaux de la mémoire*, París, Mouton, 1976 [1925].
HIROSHI, Kojima, «A demographic evaluation of P. Bourdieu's "fertility strategy"», *The Journal of Population Problems*, 45 (4), 1990, pp. 52-58.
HOLTON, Gerald, *L'Invention scientifique*, trad. Paul Scheurer, París, PUF, 1982.
HUIZINGA, Johan, *Homo ludens. Essai sur la fonction sociale du jeu*, trad. Cécile Seresia, París, Gallimard, 1951 [1938].
HUME, David, *Essais et traités sur plusieurs sujets. Essais moraux, politiques et littéraires*, trad. Michel Malherbe, París, Vrin, 1999 [1758].
HUSTI, Aniko, *Le Temps mobile*, París, INRP, 1985.
JANET, Pierre, *L'Évolution de la mémoire et de la notion du temps*, París, Chahine, 1928.
KÖHLER, Wolfgang, *L'Intelligence des singes supérieurs*, trad. P. Guillaume, París, Alcan, 1927 [1917].
KUHN, Thomas, *La Structure des révolutions scientifiques*, trad. Laure Meyer, París, Flammarion, 1982 [1962].
LALANDE, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, París, Alcan, 1926 (reed. PUF, 2006).
LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, *Essais de théodicée. Sur la bonté de Dieu, la liberté de l'Homme et l'origine du Mal*, París, Garnier-Flammarion, 1969 [1710].
LÉVI-STRAUSS, Claude, *Tristes Tropiques*, París, Plon, 1955.
—, «L'ethnologie et l'histoire», *Annales ESC*, 38 (6), 1983, pp. 1217-1231.
LOVEJOY, Arthur O., *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, Cambridge, Harvard University Press, 1936.
MALRAUX, André, *Psychologie de l'art*, t. III: *La Monnaie de l'absolu*, Ginebra, Skira, 1950.
MATHERON, Alexandre, *Individu et communauté chez Spinoza*, París, Minuit, 1969.
MAUSS, Marcel, «Esquisse d'une théorie générale de la magie», *L'Année sociologique*, 1902-1903, recogido en *Sociologie et anthropologie*, París, PUF, 1950, pp. 1-141.
—, «L'expression obligatoire des sentiments», *Journal de psychologie*, 18, 1921, recogido en *Œuvres*, París, Minuit, 1969.
—, «Salutations par le rire et les larmes», *Journal de psychologie*, 21, 1922.
—, *Essais de sociologie*, París, Minuit, 1969 (reed. Seuil, «Points», 1971).
MEAD, George H. H., *L'Esprit, le soi et la société*, trad. Jean Cazeneuve et al., París, PUF, 1963 [1934].
MERCIER, Louis-Sébastien, *Tableau de París*, Ámsterdam, 12 vols., 17811788.
MERLEAU-PONTY, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945.
—, *Éloge de la philosophie*, París, Gallimard, 1960 [1953].
—, *Signes*, París, Gallimard, 1960.

MINTON, Arthur, «A form of class epigraphy», *Social Forces*, 28, 1950, pp. 250-262.
MOMIGLIANO, Arnaldo, «Premesse per una discussione su Georges Dumézil», *Opus II*, 2, 1983, pp. 329-341.
NEEDHAM, Joseph, *La Science chinoise et l'Occident. Le grand titrage*, trad. Eugène Jacob, París, Seuil, 1973 [1969].
NIETZSCHE, Friedrich, *Par-delà le bien et le mal. Prélude d'une philosophie de l'avenir*, trad. Henri Albert, París, Mercure de France, 1948 [1886].
PARSONS, Talcott, «The professions and social structure», *Social Forces*, 17 (4), 1939, pp. 457-467.
—, «Professions», en David L. SILLS, *International Encyclopedy of the Social Sciences*, 12, Nueva York, Macmillan, The Free Press, 1968, pp. 536-547.
PEEL, John David Yeadon, *Herbert Spencer. The Evolution of a Sociologist*, Londres, Heinemann, 1971.
POLANYI, Karl, *La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, trad. Catherine Malamoud y Maurice Angeno, París, Gallimard, 1983 [1944].
POLANYI, Karl, ARENSBERG, Conrad M., y PEARSON, Harry W. (dirs.), *Les Systèmes économiques dans l'histoire et dans la théorie*, trad. Claude y Anne Rivière, París, Larousse, 1975 [1957].
PONS, Philippe, *D'Edo à Tokyo. Mémoire et modernité*, París, Gallimard, 1988.
QUINE, Willard Van Orman, *Le Mot et la Chose*, trad. Joseph Dopp y Paul Gochet, París, Flammarion, 1977 [1960].
ROLLAND, Romain, *Jean-Christophe*, París, Cahiers de la Quinzaine, 17 vols., 1904-1912.
RUYER, Raymond, *L'Utopie et les Utopies*, París, PUF, 1950.
SAINT-SIMON, Louis de Rouvroy de, *Mémoires*, vol. 13: 1717-1718, París, Ramsay, 1978 [1788].
SARTRE, Jean-Paul, «Questions de méthode», introducción de *Critique de la raison dialectique*, París, Gallimard, 1960.
SCHÜTZ, Alfred, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in der verstehende Soziologie*, Viena, Springler-Verlag, 1932
—, *Le Chercheur et le quotidien. Phénoménologie des sciences sociales*, trad. Anne Noschis-Gilliéron, París, Klincksieck, 1987.
SIEFFERT, René, «Le théâtre japonais», en Jean JACQUOT (dir.), *Les Théâtres d'Asie*, París, Éd. du CNRS, 1968, pp. 133-161.
SPITZER, Leo, *Linguistics and Literary History. Essays in Stylistics*, Nueva York, Russel & Russel, 1962.
THOMPSON, Edward P., *The Poverty of Theory and Others Essays*, Nueva York, Monthly Review Press, 1978.
VALÉRY, Paul, *Cahiers*, t. II, París, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1980 [1894-1914].
VAN GENNEP, Arnold, *Les Rites de passage*, París, Picard, 1981 [1909].
VIALA, Alain, *Naissance de l'écrivain. Sociologie de la littérature à l'Âge classique*, París, Minuit, 1985.
VV. AA., *Philosophies de l'Université. L'idéalisme allemand et la question de l'Université*, textos de SCHELLING, FICHTE, SCHLEIERMACHER, HUMBOLDT, HEGEL presentados por Luc FERRY, Jean-Pierre PESRON y Alain RENAUT, París, Payot, 1979.
WACQUANT, Loïc, Reseña de Randall COLLINS, *Three Sociological Traditions* (Nueva York-Oxford, Nueva York University Press, 1985), *Revue française de sociologie*, 28 (2), abril-junio 1987, pp. 334-338.
WEBER, Max, «The meaning of discipline», en Hans H. GERTH y Charles Wright MILLS, *From Max Weber: Essays in Sociology*, Nueva York, Oxford University Press, 1946, pp. 253-264.

WHIMSTER, Sam, y LASH, Scott (dirs.), *Max Weber, Rationality and Modernity*, Londres, Allen & Unwin, 1987.

1. Véase *infra*, pp. 160, 174, 247 y 384.

1. Pierre Bourdieu, «Prologue», *Questions de sociologie*, París, Minuit, 1984, p. 7.

2. Pierre Bourdieu, «Comprendre», en P. Bourdieu (dir.), *La Misère du monde*, París, Seuil, «Points», 1998 [1993], pp. 1418-1419.

1. Véase *infra*, pp. 513-519.

1. El tema del desinterés se abordó en el curso anterior (1988-1989) y fue recogido en «Un acte désintéressé est-il possible?», en *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, París, Seuil, 1994, pp. 147-173; véase también Pierre Bourdieu, «L'intérêt du sociologue» en *Choses dites*, París, Minuit, 1987, pp. 124-131.

2. Pierre Bourdieu, «Sur le pouvoir symbolique», *Annales*, 3, mayo-junio 1977, pp. 405-411; también en *Langage et pouvoir symbolique*, París, Seuil, 2001, pp. 201211.

3. Max Weber, *Économie et société*, trad. Julien Freund et al., París, Plon, 1971, pp. 57-59, reed. «Pocket», 1995, pp. 96-100, y *Le Savant et le Politique*, trad. Julien Freund, París, UGE, «10/18», 1963 [1959; 1919], p. 29.

1. Émile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, París, PUF, 1960 [1912], reed. «Quadrige», 1994, p. 24.

1. Antonio Gramsci, *Cahiers de prison. 3, Cahiers 10, 11, 12 et 13*, trad. Paolo Fulchignoni et al., París, Gallimard, 1978 [1975].

1. Louis Althusser, «Idéologie et appareils idéologiques d'État. (Notes pour une recherche)», *La Pensée*, 151, junio 1970, recogido en Louis Althusser, *Positions (1964-1975)*, París, Éditions sociales, 1976, pp. 67-125.

2. Alain, *Le Citoyen contre les pouvoirs*, París, Sagittaire, 1926.

3. Sobre este punto, véase Pierre Bourdieu, *Homo academicus*, París, Minuit, 1984, p. 229.

4. P. Bourdieu se refería frecuentemente en sus seminarios al «funcionalismo de lo peor» que designa una visión teleológica pesimista del mundo social. Sobre este concepto, véase el seminario de Chicago de 1987, publicado en Pierre Bourdieu (con Loïc Wacquant), *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, París, Seuil, 1992, pp. 78-79: «Soy muy hostil al concepto de aparato que representa para mí el caballo de Troya del funcionalismo de lo peor: un aparato es una máquina infernal, programada para lograr determinados objetivos. (El fantasma de la conspiración, la idea de que una voluntad demoníaca es responsable de todo lo que sucede en el mundo social, asedia el pensamiento "crítico".) El sistema escolar, el Estado, la Iglesia, los partidos políticos o los sindicatos no son aparatos sino campos. En un campo, agentes e instituciones luchan según las regulaciones y las reglas constitutivas de este espacio de juego. [...] Quienes dominan en un campo determinado están en condiciones de hacerlo funcionar en su beneficio, pero deben contar siempre con la resistencia, la contestación, las reivindicaciones, las aspiraciones, "políticas" o no, de los dominados.»

1. É. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, *op. cit*., pp. 31-66.

1. Maurice Halbwachs, *Les Cadres sociaux de la mémoire*, París, Mouton, 1976 [1925].

2. Pierre Janet ocupó la cátedra de psicología experimental y comparada en el Collège de France de 1902 a 1934. Sin duda, P. Bourdieu alude a su libro *L'Évolution de la mémoire et de la notion du temps*, París, Chahine, 1928.

1. Lucien Febvre, *Le Problème de l'incroyance au XVIe siècle. La religion de Rabelais*, París, Albin Michel, 1968 [1947].

1. Jürgen Habermas, *L'Espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, trad. Marc B. de Launay, París, Payot, 1978 [1962].

1. Philip Corrigan y Derek Sayer, *The Great Arch. English States Formation as Cultural Revolution*, Oxford-Nueva York, Blackwell, 1985, p. 3.

2. Pierre Bourdieu, *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, París, Fayard, 1982, pp. 71-126, recogido en *Langage et pouvoir symbolique*, *op. cit*., pp. 107-131 y 159-186.

1. Pierre Bourdieu y Monique de Saint Martin, «Les catégories de l'entendement professoral», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1 (3), mayo 1975, pp. 68-93.

2. Sobre este aspecto, véase Pierre Bourdieu, «Le racisme de l'intelligence», *Questions de sociologie*, *op. cit*., pp. 264-268; véase *La Noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps*, París, Minuit, 1989, en particular pp. 198-199.

1. Karl Marx, *L'Idéologie allemande*, trad. Renée Cartelle y Gilbert Badia, París, Éditions sociales, 1971 [1845-1846].

2. M. Weber, *Économie et société*, *op. cit*., cap. 3, sección 2 (pp. 291-301 de la edición «Pocket», 1995).

1. Sobre lo performativo, véase Pierre Bourdieu, «Le langage autorisé: les conditions d'efficacité du discours rituel», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 5-6, 1975, pp. 183-190, recogido en *Langage et pouvoir symbolique*, *op. cit*., pp. 159-173.

2. Véase el número 81-82 de *Actes de la recherche en sciences sociales*, marzo 1990, sobre «L'économie de la maison», recogido en Pierre Bourdieu, *Les Structures sociales de l'économie*, París, Seuil, 2000.

1. Durante los años setenta, el gobierno encargó varios informes para llevar adelante una nueva política de la vivienda que se puso de manifiesto en la ley de 3 de enero de 1977, inspirada en el informe de la comisión presidida por Raymond Barre, y confirmó la reducción de la «ayuda al ladrillo» en provecho de la ayuda a la persona.

1. Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire, ou Métier d'historien*, París, Armand Colin, 1997 [1949].

2. Este fragmento remite al análisis factorial del artículo de Pierre Bourdieu y Rosine Christin, «La construction du marché», *Actes de la recherche en sciencies sociales*, 81-82, 1990, pp. 65-85.

1. Joachim Hirsch, *Staatsapparat und Reproduktion des Kapitals*, Frankfurt, Suhrkamp, 1974.

1. Sobre la noción de individuo sociológicamente construido, véase P. Bourdieu, *Homo academicus, op. cit*., pp. 36-39.

1. Robert Lion (1934-), alto funcionario socialista y responsable de la asociación, dirigió la Caisse des dépôts et consignations de 1982 a 1992. En 2010, fue elegido consejero regional de Île-de-France en las listas de Europe Écologie.

2. Para una explicación sintética del espacio social construido en *La Distinction*. *Critique sociale du jugement* (París, Minuit, 1979), véase Pierre Bourdieu, «Le nouveau capital», en *Raisons pratiques*, *op. cit*., pp. 37-51.

1. Pierre Bourdieu, «Droit et passe-droit. Le champ des pouvoirs territoriaux et la mise en œuvre des règlements», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 81-82, 1990, pp. 86-96.

1. Erving Goffman, *La Mise en scène de la vie quotidienne*, t. I: *La présentation de soi*, trad. Alain Accardo; t. II: *Les relations en public*, trad. Alain Kihm, París, Minuit, 1973 [1959].

2. Edward Palmer Thompson, «Patrician society, plebeian culture», *Journal of Social History*, 7 (4), pp. 382-405.

1. Joseph Gusfield, *The Culture of Public Problems. Drinking-Driving and the Symbolic Order,* Chicago-Londres, University of Chicago Press, 1981 (trad. fr. posterior al curso: *La Culture des problèmes publics. L'alcool au volant: la production d'un ordre symbolique*, trad. Daniel Cefaï, París, Economica, 2009).

2. Alfred Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in der verstehende Soziologie,* Viena, Springler-Verlag, 1932. En la época del curso, acababa de aparecer la traducción francesa a partir de los *Collected Papers* (La Haye, Martinus Nijhoff, 1962-1966, 3 vols.): *Le Chercheur et le quotidien. Phénoménologie des sciences sociales*, trad. Anne Noschis-Gilliéron, París, Klincksieck, 1987.

3. George Herbert Mead, *L'Esprit, le soi et la société*, trad. Jean Cazeneuve et al., París, PUF, 1963 [1934].

1. P. Bourdieu se apoya aquí en sus trabajos realizados en la Cabilia. Véase *Esquisse d'une théorie de la pratique,* precedidos por *Trois études d'ethnologie kabyle*, Ginebra, Droz, 1972, pp. 9-151 (versión revisada y aumentada, París, Seuil, «Points», 2000), y en particular el capítulo «La parenté comme représentation et comme volonté» (pp. 83-215 de la edición «Points»).

1. Mouloud Mammeri y Pierre Bourdieu, «Dialogue sur la poésie orale en Kabylie», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 23, 1978, pp. 51-66.

1. Sobre este concepto, véase Pierre Bourdieu, «Le point de vue scolastique», en *Raisons pratiques*, *op. cit*., pp. 219-236.

2. Gabriel Naudé, *Considérations politiques sur les coups d'État*, París, 1667 (reed. Le Promeneur, 2004); Charles Loyseau, *Traité des ordres et simples dignités*, Châteaudun, 1610.

1. P. Bourdieu se refiere aquí a la polémica en torno a la ley n.o 89-462 de 6 de julio de 1989 sobre los alquileres, llamada ley Mermaz, que tiene por objeto limitar los aumentos de los alquileres a los inquilinos.

1. Ernst Hartwig Kantorowicz, «Mystères de l'État. Un concept absolutiste et ses origines médiévales (bas Moyen Âge)», en *Mourir pour la patrie et autres textes*, trad. Laurent Mayali y Anton Schütz, París, PUF, 1984 [1961], pp. 75-103.

2. Para un desarrollo más amplio de este punto por P. Bourdieu, véase «La délégation et le fétichisme politique», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 52-53, 1984, pp. 49-55, recogido en *Choses dites*, *op. cit*., pp. 185-202; «Le mystère du ministère. Des volontés particulières à la "volonté générale"», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 140, 2001, pp. 7-11.

1. Sobre este aspecto, véase Spinoza, *Traité politique* (II, 4: «Les affaires qui dépendent du gouvernement des pouvoirs souverains»), y también Pierre Bourdieu, *Le Sens pratique*, París, Minuit, 1980, p. 113, nota 2, donde se cita el trabajo de Alexandre Matheron *Individu et communauté chez Spinoza*, París, Minuit, 1969, p. 349): «Le terme d'*obsequium* qu'employait Spinoza pour désigner cette "volonté constante", produite par le conditionnement par lequel "l'État nous façonne à son usage et qui lui permet de se conserver", pourrait être réservé pour désigner les témoignages publics de reconnaissance que tout groupe exige de ses membres.»

1. Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations*, París, Calmann-Lévy, 1962.

1. Maurice Halbwachs, *La Classe ouvrière et les niveaux de vie. Recherche sur la hiérarchie des besoins dans les sociétés industrielles contemporaines*, París, Gordon & Breach, 1970 [1912], pp. I-XVII y 387-455.

1. Paul Valéry, *Cahiers*, t. II, París, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1980 [1894-1914], pp. 1558-1559.

2. Rodney H. Hilton, «Resistance to taxation and to other State imposition in medieval England», en Jean-Philippe Genet y Michel Le Mené (dirs.), *Genèse de l'État moderne*. *Prélèvement et redistribution*, París, Éd. du CNRS, 1987, pp. 167177.

1. Émile Durkheim, *Leçons de sociologie*, París, PUF, 1990 [1922], pp. 79-141.

1. P. Bourdieu, que volverá a lo largo del curso al trabajo de P. Anderson, se refiere aquí sin duda a la polémica que había enfrentado unos años atrás a Anderson con Edward Palmer Thompson. Véase Edward P. Thompson, *The Poverty of Theory and Others Essays*, Nueva York, Monthly Review Press, 1978, y la respuesta de Perry Anderson, «Socialism and pseudo-empiricism», *New Left Review*, 35, enero-febrero 1966, pp. 2-42, después *Arguments within English Marxism*, Nueva York, Schoecken Books, 1980.

2. Reinhard Bendix, *Max Weber. An intellectual portrait*, Berkeley, University of California Press, 1977 [1960].

1. Norbert Elias, *La Civilisation des moeurs*, trad. Pierre Kamnitzer, París, Calmann-Lévy, 1973 [1939], reed. «Agora», 1989; *La Dynamique de l'Occident*, trad. Pierre Kamnitzer, París, Calmann-Lévy, 1976 [1939], reed. «Agora», 1990.

2. Véase, en particular, entre las traducciones disponibles en francés de Max Weber: *L'Éthique protestante et l'Esprit du capitalisme*, trad. Isabelle Kalinowski, París, Flammarion, 2000 [1920]; *Le Savant et le Politique*, *op. cit.; Histoire économique: esquisse d'une histoire universelle de l'économie et de la société*, trad. Christian Bouchindhomme, París, Gallimard, 1991 [1923].

3. Theda Skocpol, *States and Social Revolutions. A Comparative Analysis of France, Russia, and China*, Nueva York, Cambridge University Press, 1979.

1. Véase en particular Talcott Parsons, *Sociétés. Essai sur leur évolution comparée*, trad. Gérard Prunier, París, Dunod, 1973 [1966].

1. Gerald Holton, *L'Invention scientifique*, trad. Paul Scheurer, París, PUF, 1982.

2. Véase *infra*, pp. 119 y ss.

1. Émile Durkheim, *L'Évolution pédagogique en France*, París, PUF, 1969 [1938].

1. Barrington Moore, *Les Origines sociales de la dictature et de la démocratie*, trad. Pierre Clinquart, París, Maspero, 1983 [1966]; Shmuel Noah Eisenstadt, *The Political System of Empires*, Nueva York, Free Press of Glencoe, 1963; Perry Anderson, *Les Passages de l'Antiquité au féodalisme*, trad. Yves Bouveret, París, Maspero, 1977 [1974]; *L'État absolutiste. Ses origines et ses voies*, t. I: *L'Europe de l'Ouest*; t. II: *L'Europe de l'Est*, trad. Dominique Niemetz, París, Maspero, 1978 [1975].

1. Émile Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. I: *Économie, parenté, société*; t. II: *Pouvoir, droit, religion*, París, Minuit, 1969.

2. John L. Austin, *Quand dire, c'est faire*, trad. Gilles Lane, París, Seuil, 1970 [1955].

3. P. Bourdieu cita aquí los textos de M. Weber publicados en 1920-1921, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. El capítulo 4, «Les prophètes», se ha traducido en *Sociologie de la religion*, trad. Isabelle Kalinowski, París, Flammarion, 2006, pp. 167-171.

1. Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, París, Plon, 1955.

2. Jean Bollack, *Empédocle*, París, Minuit, 1965-1969 (3 vols.).

1. Ernst Kantorowicz, «La souveraineté de l'artiste. Notes sur quelques maximes juridiques et les théories de l'art à la Renaissance», en *Mourir pour la patrie et autres textes*, *op. cit*., pp. 31-57.

1. P. Bourdieu y M. Mammeri, «Dialogue sur la poésie orale en Kabylie», artículo citado.

2. Henri-François d'Aguesseau, *Œuvres*, t. I, París, 1759, pp. 1-12, citado en P. Bourdieu, *La Noblesse d'État*, *op. cit*., pp. 545-547.

1. Referencia al último momento de la «duda metódica», cuando Descartes imagina que una potencia superior puede inducir a error sobre las verdades en apariencia más racionales, como las matemáticas.

2. Pierre Bourdieu, «Un fondement paradoxal de la morale», en *Raisons pratiques*, *op. cit*., pp. 235-240.

1. E. Goffman, *La Mise en scène de la vie quotidienne*, t. I: *La Présentation de soi*, *op. cit*.

1. Erving Goffman, «The interaction order», *American Sociological Review*, 48, 1983, pp. 1-17; véase también *Les Rites d'interaction*, trad. Alain Kihm, París, Minuit, 1974 [1967].

2. Sobre este aspecto, véase P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, *op. cit*., p. 186.

1. Sobre este punto, véase P. Bourdieu, «Un acte désintéressé est-il possible?», *loc. cit*., pp. 147-173.

2. «Hay un ascetismo que es inherente a toda vida social, está destinado a sobrevivir a todas las mitologías y a todos los dogmas; es parte integrante de toda cultura humana. Y es esto, de hecho, la razón de ser y la justificación de lo que enseñan las religiones de todos los tiempos.» É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, *op. cit*., p. 452.

1. Pierre Bourdieu, «Censure et mise en forme», en *Ce que parler veut dire*, *op. cit*., pp. 167-205; recogido en *Langage et pouvoir symbolique*, *op. cit*., pp. 343-377.

2. G. H. Mead, *L'Esprit, le soi et la société*, *op. cit*.

1. Sobre esto, véase Alban Bensa y Pierre Bourdieu, «Quand les Canaques prennent la parole», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 56, 1985, pp. 69-85.

2. Véase *infra*, p. 94.

1. Personaje de un cómic.

1. Sobre este aspecto, se remite a Pierre Bourdieu, «La force du droit. Éléments pour une sociologie du champ juridique», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 64, 1986, pp. 3-19; y al capítulo 5 de *La Noblesse d'État*, *op. cit*.

1. M. Weber, *Sociologie de la religion*, *op. cit*., pp. 152-173.

1. Alain Bancaud, «Une “constance mobile”: la haute magistrature», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 76-77, 1989, pp. 30-48.

1. M. Weber, *Économie et société*, *op cit*., cap. 3, sección 5.

2. Pierre Bourdieu, *L'Ontologie politique de Martin Heidegger*, París, Minuit, 1988. Para una presentación corta, véase: «La censure», *Questions de sociologie*, *op. cit*., pp. 138-142.

1. Johan Huizinga, *Homo ludens. Essai sur la fonction sociale du jeu*, trad. Cécile Seresia, París, Gallimard, 1951 [1938].

1. Véase al respecto Pierre Bourdieu, «L'opinion publique n'existe pas», *Questions de sociologie*, *op. cit*., pp. 222-235; y, con desarrollo más amplio, el capítulo 8 de *La Distinction*, *op. cit*., pp. 463-541.

1. La cita exacta es la siguiente: «El Gran Vicario puede sonreír sobre un tema contra la Religión, el Obispo reír con ganas, el Cardenal agregar su opinión.» Nicolás de Chamfort, *Maximes et pensées*, París, 1795.

2. Dominique Memmi, «Savants et maîtres à penser. La fabrication d'une morale de la procréation artificielle», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 76-77, 1989, pp. 82-103.

1. John David Yeadon Peel, *Herbert Spencer. The Evolution of a Sociologist*, Londres, Heinemann, 1971. William Alexander Mackinnon (1789-1870) tuvo una larga carrera como miembro del Parlamento británico.

1. Percy Ernst Schramm, *Der König von Frankreich. Das Wesen der Monarchie von 9 zum 16. Jahrhundert. Ein Kapital aus Geschichter des abendlischen Staates*, Weimar, H. Böhlaud Nachf, 1939, 2 vols.

2. E. P. Thompson, «Patrician society, plebeian culture», art. citado.

1. P. Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique*, *op. cit*., pp. 155-157.

1. Leo Spitzer, *Linguistics and Literary History. Essays in Stylistics*, Nueva York, Russel & Russel, 1962.

1. Sobre este aspecto, véase Pierre Bourdieu, «La production et la reproduction de la langue légitime», en *Ce que parler veut dire*, *op. cit*., pp. 23-58; recogido en *Langage et pouvoir symbolique*, *op. cit*., pp. 67-98.

2. Bourdieu volverá sobre este tema, en especial en *Méditations pascaliennes*, París, Seuil, 1997, pp. 340 y ss.

1. P. Bourdieu se refiere aquí a la fórmula de la *Física*, *anagké stenai* [«Hay que detenerse»], donde Aristóteles afirma que la búsqueda de las causas no puede ser infinita: hay que detenerse en las causas primeras que no tienen otra razón que ellas mismas, y, en particular, en un «primer motor» que impulsa el movimiento sin recibirlo él mismo.

2. M. Halbwachs, *La Classe ouvrière et les niveaux de vie*, *op. cit*.

3. Alusión a los estudios de George Weisz, que escribió sobre Durkheim, la Sorbona, la aparición de la medicina y de los mandarines. Véase George Weisz, «The medical elite in France in the early nineteenth century», *Minerva*, 25 (1-2), 1987, pp. 150-170.

1. Georges Gurvitch, *La Vocation actuelle de la sociologie*, París, PUF, 1950, pp. 358 y ss.

1. P. Bourdieu, *L'Ontologie politique de Martin Heidegger, op. cit*.

2. P. Bourdieu alude aquí a Barrington Moore. Desarrollará esta crítica más adelante, en el epígrafe «El problema de las “tres vías” según Barrington Moore».

1. Sobre todo en Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, París, Gallimard, 1976.

2. Véase, en particular, la parte 8 del *Capital* dedicada a la «L'accumulation primitive».

3. P. Bourdieu se refiere a *La fenomenología del espíritu* [1807] de Hegel. Cita la traducción francesa de Jean Hyppolite, *La Phénoménologie de l'esprit,* t. I, París, Aubier-Montaigne, 1939, en especial las pp. 160-162.

1. M. Bloch, *Seigneurie française et manoir anglais, op. cit*.

2. Karl Polanyi, *La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, trad. Catherine Malamoud y Maurice Angeno, París, Gallimard, 1983 [1944].

3. Traducción literal de la obra aparecida en françés con otro título: Karl Polanyi, Conrad M. Arensberg y Harry W. Pearson (dirs.), *Les Systèmes économiques dans l'histoire et dans la théorie*, trad. Claude y Anne Rivière, París, Larousse, 1975 [1957].

4. Karl August Wittfogel, *Le Despotisme oriental. Étude comparative du pouvoir total*, trad. Micheline Pouteau, París, Minuit, 1977 [1957].

5. Rushton Coulborn (dir.), *Feudalism in History*, Princeton, Princeton University Press, 1956 (con contribuciones de Joseph R. Strayer, Williams F. Edgerton y Edwin O. Reischauer).

1. Se refiere especialmente a Talcott Parsons, «The professions and social structure», *Social Forces*, 17 (4), 1939, pp. 457-467, y del mismo autor: *Éléments pour une sociologie de l'action*, trad. François Bourricaud, París, Plon, 1955. Para une crítica de P. Bourdieu sobre la noción de profesión, véase P. Bourdieu (con L. Wacquant), *Réponses*, *op. cit*., pp. 212-213.

1. Sobre la idea de autonomía del campo político, véase P. Bourdieu, «La délégation et le fétichisme politique», art. citado, y *Propos sur le champ politique*, Lyon, PUL, 2000 (en particular pp. 52-60).

1. M. Weber, *Économie et société*, *op. cit*., pp. 295.

2. Francisco Benet, «Les marchés explosifs dans les montages berbères», en K. Polanyi, C. M. Arensberg y H. W. Pearson (dirs.), *Les Systèmes économiques dans l'histoire et dans la théorie*, *op. cit*., pp. 195-216.

1. Max Weber, «Enquête sur la situation des ouvriers agricoles à l'est de l'Elbe. Conclusions et perspectives», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 65, 1986, pp. 65-69.

1. Sobre el concepto de *double bind*, véase P. Bourdieu (con L. Wacquant), *Réponses*, *op. cit.,* pp. 217-224. Para una utilización sociológica de este concepto, véase Pierre Bourdieu y Gabrielle Balazs, «Porte-à-faux et double contrainte», en P. Bourdieu (dir.), *La Misère du monde*, *op. cit*., pp. 249-256.

1. P. Bourdieu se refiere a Thomas Kuhn, *La Structure des révolutions scientifiques*, trad. Laure Meyer, París, Flammarion, 1982 [1962].

1. Alexander Gerschenkron, *Economic Backwardness in Historical Perspective. A Book of Essays*, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 1962.

2. M. Bloch, *Seigneurie française et manoir anglais*, *op. cit*., pp. 56-57 y 137-138.

1. Friedrich Engels, *Anti-Dühring*, trad. Émile Bottigelli, París, Éditions sociales, 1956 [1878], cap. 10 («La morale et le droit»).

1. Sobre este aspecto, véase la comparación entre Japón y Alemania desarrollada por B. Moore en *Les Origines sociales de la dictature et de la démocratie*, *op. cit*., cap. 5, «Le fascisme en Asie: le Japon», pp. 194-218, y en «Synthèse théorique», pp. 331383.

1. Monique de Saint Martin, «Les stratégies matrimoniales dans l'aristocratie. Notes provisoires», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 59, 1985, pp. 74-77; recogido en *L'Espace de la noblesse*, París, Métailié, 1993, pp. 217-243.

1. M. Bloch, *Seigneurie française et manoir anglais*, *op. cit*.

1. La posición de Durkheim en la famosa polémica que lo enfrentó al historiador Charles Seignobos se recoge en: «Débat sur l'explication en histoire et en sociologie», *Bulletin de la société française de philosophie*, 8, 1908, reed. en É. Durkheim, *Textes*, París, Minuit, 1975, t. 1, p. 199-217.

1. *L'Année sociologique*, 6, 1903 (1901-1902), reed. en Marcel Mauss, *Œuvres*, París, Minuit, 1969, t. II, pp. 13-89, después *Essais de sociologie*, París, Minuit/ Points, 1971, pp. 162-230.

1. Sobre esto, véase Pierre Bourdieu, «Le démon de l'analogie», en *Le Sens pratique*, *op. cit*., en particular pp. 426-439; y también «De la règle aux stratégies», en *Choses dites*, París, Minuit, 1987, p. 77.

2. Norman W. Storer, «The hard sciences and the soft», *Bulletin of the Medical Library Association*, 55, 1967.

1. P. Bourdieu, *Homo academicus*, *op. cit*., pp. 97-167; «Les catégories de l'entendement professoral», art. citado, recogido en *La Noblesse d'État*, *op. cit*., pp. 48-81.

2. P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, *op. cit*., en particular el capítulo I,5 sobre «La logique de la pratique», pp. 135-165, y todo el libro II.

1. Françoise Autrand (dir.), *Prosopographie et genèse de l'État moderne*, París, École normale supérieure de jeunes filles, 1986; Jean-Philippe Genet y Bernard Vincent (dirs.), *État et Église dans la genèse de l'État moderne*, Madrid, Casa de Velázquez, 1986; Jean-Philippe Genet y Michel Le Mené (dirs.), *Genèse de l'État moderne*, *op. cit.; Culture et idéologie dans la genèse de l'État moderne*, Roma, École française de Rome, 1985.

1. Sobre este aspecto, véase P. Bourdieu, «La codification», en *Choses dites*, *op. cit*., pp. 94-105.

1. Ernst Cassirer, «Structuralism in modern linguistics», *Word*, 1(2), 1945. Véase también Pierre Bourdieu, «Structuralism and theory of sociological knowledge», *Social Research*, 25 (4), 1968, pp. 681-706.

1. Sobre este punto, véase Pierre Bourdieu, «Le mort saisit le vif. Les relations entre l'histoire réifiée et l'histoire incorporée», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 32-33, 1980, pp. 3-14.

1. P. Bourdieu se refiere aquí al caso de los tejedores expuesto por Max Weber en *L'Éthique protestante et l'Esprit du capitalisme*, *op. cit*., pp. 112-113.

1. M. Bloch, *Seigneurie française et manoir anglais*, *op. cit*., pp. 85-86.

1. Este tema fue desarrollado en el curso 1988-1989 en el Collège de France, y en «Un acte désintéressé est-il possible?», *loc. cit*.

1. Joseph Richmond Levenson, *Confucian China and its Modern Fate. A Trilogy*, Berkeley, University of California Press, 3 vols., 1958-1965.

1. Este vínculo entre el capital y la capital será desarrollado posteriormente por P. Bourdieu en «Effets de lieu», en P. Bourdieu (dir.), *La Misère du monde*, *op. cit*., pp. 159-167.

2. Sobre la lengua legítima y el proceso correlativo de desposesión, véase la primera parte de P. Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique*, *op. cit*., pp. 59-131.

1. Véase la descripción de esta «escena inicial» al principio de Pierre Bourdieu, *Le Bal des célibataires. Crise de la société paysanne en Béarn*, París, Seuil, 2002, pp. 7-14.

1. Pierre Bourdieu, «Reproduction interdite. La dimension symbolique de la domination économique», *Études rurales*, 113-114, 1989, pp. 15-36, recogido en *Le Bal des célibataires*, *op. cit*., pp. 211-247.

1. Michel Crozier, *État modeste, État moderne*, París, Seuil, 1987.

1. Gaston Bachelard, *La Formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, París, Vrin, 1938.

1. Blaise Pascal, «Par l'espace, l'univers me comprend et m'engloutit comme un point; par la pensée, je le comprends», *Pensées*, París, Le Livre de Poche, 1972 (ed. Léon Brunschvicg, 1897, Br 348) [1670].

1. Theda R. Skocpol, *États et révolutions sociales*, trad. Noëlle Burgi, París, Fayard, 1985 [1979].

2. Peter Evans, Dietrich Rueschemeyer y Theda Skocpol (dirs.), *Bringing the State Back In*, Nueva York, Cambridge University Press, 1985.

3. Atul Kohli, «The State and development», en *States and Social Structures Newsletter*, Social Science Research Council, 6, 1988, pp. 1-5.

1. Véase el número 81-82 de las *Actes de la recherche en sciences sociales*.

1. Edward O. Laumann, *Bonds of Pluralism: The Form and Substance of Urban Social Networks*, Nueva York, Wiley, 1973; Edward O. Laumann y Franz Urban Pappi, *Networks of Collective Action. A Perspective on Community Influence Systems*, Nueva York, Academic Press, 1976; Edward O. Laumann y David Knoke, *The Organizational State*, Madison, University of Wisconsin Press, 1988 (véase P. Bourdieu con L. Wacquant, *Réponses*, *op. cit*., pp. 87-89).

1. Sobre la noción de doble restricción, véase Gregory Bateson et al., «Towards a theory of schizophrenia», *Behavioral Science*, 1 (4), 1956, publicado en francés en Gregory Bateson, *Vers une écologie de l'esprit*, 2 vols., trad. Férial Drosso, Laurencine Lot y Eugène Simion, París, Seuil, 1977-1980.

1. É. Durkheim, *L'Évolution pédagogique en France*, *op. cit*.

1. Sobre la noción de genealogía, véase Michel Foucault, «Qu'est-ce que la critique? Critique et *Aufklärung*», conferencia del 27 de mayo de 1978 en la Sociedad Francesa de Filosofía, *Bulletin de la société française de philosophie*, 84 (2), abril-junio 1990, pp. 35-63.

2. P. Bourdieu, «Le mort saisit le vif», art. citado.

1. Bourdieu remite aquí a la clase que impartió el 9 de febrero de 1989 sobre el desinterés. El proyecto de ley al que alude modifica el ejercicio de las profesiones jurídicas al exigir la posesión de un diploma.

1. Véase el documento «Les rectifications de l'orthographe», publicado por el Conseil supérieur de la langue française en el *Journal officiel de la République française*, Documentos administrativos, 100, 6 de diciembre de 1990. La polémica estaba en su apogeo en el momento de los cursos: la Association pour la sauvegarde de la langue française (ASLF), creada en diciembre de 1990, movilizó a los premios Nobel franceses y a los miembros de la Academia de las Ciencias Morales y Políticas para intervenir en los medios de comunicación contra la reforma. Sin duda fue uno de sus miembros quien pasó a Pierre Bourdieu, la semana siguiente, una carpeta con toda la prensa sobre el tema y, en particular, un artículo de Claude Lévi-Strauss publicado en *Le Figaro* el 3 de enero 1991, titulado «Tout reprendre à zéro».

1. P. Bourdieu, *La Distinction*, *op. cit*., pp. 164-165.

1. E. Kantorowicz, *Mourir pour la patrie et autres textes*, *op. cit*., pp. 105-141.

1. André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, París, PUF, 2006 [1926], pp. 303-304.

1. Richard J. Bonney, «Guerre, fiscalité et activité de l'État en France, 15001600. Quelques remarques préliminaires sur les possibilités de recherche», en J.-P. Genet y M. Le Mené (dirs.), *Genèse de l'État moderne, op. cit*., pp. 193-201.

1. George Duby, *Histoire de France*, t. I: *Le Moyen Âge, de Hugues Capet à Jeanne d'Arc (987-1460)*, París, Hachette, 1987; reed. «Pluriel», 2009.

1. Esta idea aparece claramente expuesta por Michael Serres en *Le passage du Nord-Ouest*, París, Minuit, 1980.

2. Françoise Autrand, *Naissance d'un grand corps de l'État. Les gens du Parlement de Paris, 1345-1454*, París, Publications de la Sorbonne, 1981.

1. Aquí, P. Bourdieu nos remite a la definición del Estado como «comunidad humana que, en los límites de un territorio determinado [...] reivindica con éxito por su propia cuenta el monopolio de la violencia física legítima» (M. Weber, *Le Savant et la Politique, op. cit*., p. 29).

1. N. Elias, *La Dynamique de l'Occident, op. cit*., en concreto los capítulos 1 («La loi du monopole») y 4 («La victoire du monopole royal») de la primera parte.

2. Este aspecto lo trata Norbert Elias en el capítulo 6 de *La Dynamique de l'Occident* consagrado a «La sociogenèse du monopole fiscal», pp. 152 y ss. La problemática la retoma a continuación Charles Tilly en el capítulo 3 de *Coercion, Capital and European States, AD 990-1990*, titulado «How war made States, and *viceversa»*, citado posteriormente. Y también del mismo autor: «War making and State making as organized crime», en T. Skocpol, *Bringing the State Back In, op. cit.* (trad. fr.: «La guerre et la construction de l'État en tant que crime organisé», trad. Laurent Godmer y Anne-France Taidet, *Politix*, 13 (49), 2000, pp. 97-117).

1. Jacques Le Goff, «L'État et les pouvoirs», en André Burguière y Jacques Revel (dirs.), *Histoire de la France*, t. 2, París, Seuil, 1989, p. 36.

2. Las citas de Norbert Elias fueron traducidas por P. Bourdieu durante el curso a partir de la edición alemana del tomo II de *Über den Prozess der Zivilisation*. En la correspondiente edición francesa *(La Dynamique de l'Occident, op. cit.)*, las citas nos remiten en particular al primer capítulo de la primera parte, titulado «La loi du monopole» (pp. 25-42 de la edición «Pocket»).

1. Norbert Elias, *La Société de cour*, trad. Pierre Kamnitzer, París, Calmann-Lévy, 1974; reed. Flammarion, «Champs», 1984 [1969], p. 18: «La dominación del rey sobre el país no era más que una extensión de la autoridad del príncipe sobre su casa y su corte. Luis XIV, punto culminante y de inflexión de esta evolución, no tenía por lo tanto otra ambición que la de organizar el país como una propiedad personal, como una extensión de su corte.»

1. N. Elias, *La Dynamique de l'Occident, op. cit*., p. 26: «De ahora en adelante, las luchas sociales ya no tienen como objetivo la abolición del monopolio del dominio, sino el acceso a la distribución del aparato administrativo del monopolio y al reparto de sus cargas y de sus beneficios.»

2. Charles Tilly, *Coercion, Capital and European States, AD 990-1990*, Cambridge, Blackwell, 1990 (trad. fr. posterior al curso: *Contrainte et capital dans la formation de l'Europe, 990-1990*, trad. Denis-Armand Canal, París, Aubier, 1992).

1. C. Tilly, *Coercion, Capital and European States, op. cit*., p. 88.

2. P. Bourdieu se refiere a Rodney H. Hilton, «Resistance to taxation and to other State imposition in Medieval England», en J.-P. Genet y M. Le Méné (dirs.), *Genèse de l'État moderne, op. cit*., pp. 169-177.

1. P. Corrigan y D. Sayer, *The Great Arch, op. cit*.

1. Raymond Ruyer, *L'Utopie et les Utopies*, París, PUF, 1950.

1. Henri Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, París, Alcan, 1934, pp. 1-24.

1. Philip Corrigan y Derek Sayer, *The Great Arch. English State Formation as Cultural Revolution*, Cambridge, Blackwell, 1985. El artículo clásico de Edward P. Thompson se titula «The peculiarities of the English», en Ralph Miliband y John Saville (dirs.), *The Socialist Register*, 1965, pp. 311-362; reed. en E. P. Thompson, *The Poverty of Theory*, *op. cit*.

1. P. Corrigan y D. Sayer, *The Great Arch, op. cit.,* p. 2.

2. *Ibidem*, p. 3.

1. P. Bourdieu, «Sur le pouvoir symbolique», art. citado, al que se referirá explícitamente a continuación.

1. É. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, *op. cit*., p. 24.

1. P. Corrigan y D. Sayer, *The Great Arch*, *op. cit*., p. 191.

2. *Ibidem*, p. 192.

3. E. P. Thompson, «The peculiarities of the English», *loc. cit*.

4. P. Bourdieu sin duda se refiere aquí a la noción de «proxemia» desarrollada por Edward T. Hall: «A system for the notation of proxemic behaviour», *American Anthropologist*, 65, 1963, pp. 1003-1026.

1. Douglas Hay, Peter Linebaugh y Edward P. Thompson (dirs.), *Albion's Fatal Tree*, Londres, Allen Lane, 1975, y Edward P. Thompson, «Modes de domination et révolution en Angleterre», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2-3, junio 1976, pp. 133-151.

2. La expresión *«Mother of the Parliament»* designa el Parlamento de Westminster y, más generalmente, el Reino Unido como modelo reconocido y célebre de régimen político parlamentario.

1. P. Corrigan y D. Sayer, *The Great Arch*, *op. cit*., pp. 119-120.

2. P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, *op. cit*., pp. 279-312.

1. Lenin, «De l'État», conferencia del 11 de julio de 1919 en la Universidad de Sverdlov. Texto íntegro disponible en: www.marxists.org.

2. É. Durkheim, *Leçons de sociologie*, *op. cit*., pp. 79 y ss.

1. P. Corrigan y D. Sayer, *The Great Arch*, *op. cit*., p. 188.

1. *Ibidem*, p. 202.

2. *Ibidem*, p. 188.

3. R. H. Hilton, «Resistance to taxation and to other State imposition in medieval England», *loc. cit*.

1. Sobre la continuidad de los *robins*, es decir, los hombres de toga *(robe)*, los hombres de leyes, los magistrados y los tecnócratas, véase P. Bourdieu, *La Noblesse d'État, op. cit.,* 4.ª parte, cap. 2, y 5.ª parte.

2. E. P. Thompson, *The Poverty of Theory*, *op. cit*.

1. P. Bourdieu alude sin duda a Thomas Kuhn que, en *La Structure des révolutions scientifiques (op. cit.)*, muestra cómo la «crisis» de una «ciencia normal» produce, bajo ciertas condiciones sociales, un cambio de «paradigma».

1. Sam Whimster y Scott Lash (dirs.), *Max Weber, Rationality and Modernity*, Londres, Allen & Unwin, 1987. Esta selección recoge el texto de P. Bourdieu sobre la teoría de la religión de Max Weber: «Legitimation and structured interest in Weber's sociology of religión», pp. 119-136.

2. Para una crítica de esta teoría, véase Pierre Bourdieu, «Structures sociales et structures de perception du monde social», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1-2, 1975, pp. 18-20.

1. Friedrich Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal. Prélude d'une philosophie de l'avenir*, trad. Henri Albert, París, Mercure de France, 1948 [1886], p. 230.

2. M. Weber, *Sociologie du droit, op. cit*.

3. Para una profunda deliberación de los seis sentidos de la noción de racionalidad en M. Weber, léase Rogers Brubaker, *The Limits of Rationality: An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber*, Londres, Allen & Unwin, 1984.

1. É. Durkheim, *De la division du travail social, op. cit*.

1. Michio Shibata y Tadami Chizuka, «Marxist studies of the French Revolution in Japan», *Science & Society*, 54 (3), 1990, pp. 366-374; y Germaine A. Hoston, «Conceptualizing bourgeois revolution: the prewar Japanese left and the Meiji restoration», *Comparative Studies in Society and History*, 33 (3), 1991, pp. 539-581.

1. Sobre la utilización de esta noción por P. Bourdieu, véase *L'Ontologie politique de Martin Heidegger, op. cit*.

2. Arlette Jouanna, *Le Devoir de révolte. La noblesse française et la gestion de l'État moderne (1559-1661)*, París, Fayard, 1989.

1. Nacida del combate contra el protestantismo durante las guerras de religión, la Liga Católica o Santa Liga, conducida por el duque de Guisa, se transformó en un movimiento de insurrección que invocaba a los estados generales y las libertades de las provincias contra la realeza. P. Bourdieu había citado sobre este asunto a Robert Descimon, *Qui étaient les Seize? Mythes et réalités de la Ligue parisienne (1585-1594)*, París, Klincksieck, 1983.

2. Todai, situada en Tokio, es la universidad más prestigiosa de Japón; ha formado a la mayor parte de las élites políticas del país.

3. Joseph Needham, *La Science chinoise et l'Occident. Le grand titrage*, trad. Eugène Jacob, París, Seuil, 1973 [1969].

1. Véase la explicación que P. Bourdieu ofrece de Mayo del 68 en *Homo academicus, op. cit*. (en concreto en el capítulo 5: «Le moment critique»). Este mecanismo desempeña igualmente un papel central en el análisis de las estrategias de transformación de los desclasados de la burguesía descifradas en *La Distinción (op. cit*., pp. 147-185), en las luchas internas entre miembros «extraviados» y «descarriados» de la clase dominante descritas en *La Noblesse d'État (op. cit*., pp. 259-264) y en la «invención de la vida de artista» en la Francia de finales del siglo XIX analizada en *Les Règles de l'art* (París, Minuit, 1992, pp. 85-105).

2. Para una ampliación en el caso de la Francia del Segundo Imperio, véase P. Bourdieu, *Les Règles de l'art, op. cit*., pp. 211-220. Para más detalles sobre lo que esto conlleva: Pierre Bourdieu, «Comment libérer les intellectuels libres?», en *Questions de sociologie, op. cit*., pp. 67-78.

1. Philippe Pons, *D'Edo à Tokyo. Mémoire et modernité*, París, Gallimard, 1988.

2. Herman Ooms, *Tokugawa Ideology, Early Constructs, 1570-1680*, Princeton, Princeton University Press, 1985.

1. Pierre Bourdieu alude sin duda a René Sieffert, «Le théâtre japonais», en Jean Jacquot (dir.), *Les Théâtres d'Asie*, París, Éd. du CNRS, 1968, pp. 133-161.

1. Pierre Bourdieu, «Deux impérialismes de l'universel», en Christine Fauré y Tom Bishop (dirs.), *L'Amérique des Français*, París, François Bourrin, 1992, pp. 149-155.

1. La transcripción de esta clase fue revisada por P. Bourdieu.

1. Este fragmento citado por P. Bourdieu, se encuentra en David Hume, *Essais et traités sur plusieurs sujets. Essais moraux, politiques et littéraires* (1.ª parte), trad. Michel Malherbe, París, Vrin, 1999 [1758], p. 93.

2. Véase P. Bourdieu y Jean-Claude Passeron, «Sociologues des mythologies et mythologies de sociologues», *Les Temps modernes*, 211, 1963, pp. 998-1021.

1. J. L. Austin, *Quand dire, c'est faire*, *op. cit*.

1. Ernst Cassirer, *Philosophie des formes symboliques*, 3 vols., trad. Ole HanseLøve, Jean Lacoste y Claude Fronty, París, Minuit, 1972 [1953-1957].

2. Ernst Cassirer, *Le Mythe de l'État*, trad. Bernard Vergely, París, Gallimard, 1993 [1946], p. 33. E. Cassirer se refiere al artículo de É. Durkheim y M. Mauss, «De quelques formes primitives de classification», *loc. cit*.

1. É. Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. I: *Économie, parenté, société*, *op. cit*., pp. 84 y ss.

1. En *Candide,* Voltaire parodia a Leibniz en los rasgos de Pangloss, el profesor de «metafísico-teólogo-cosmólogo-nigología» que cree, a pesar de los acontecimientos, que «todo sucede para bien en el mejor de los mundos».

1. Pierre Bourdieu, «Les rites d'institution», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 43, junio 1982, pp. 58-63, recogido en *Langage et pouvoir symbolique*, *op. cit*., pp. 175-186. P. Bourdieu critica ahí explícitamente la obra de Arnold Van Gennep, *Les Rites de passage*, París, Émile Nourry, 1909; reed. París, Picard, 1981. Véase *infra*, p. 254.

1. E. Cassirer, *Philosophie des formes symboliques*, *op. cit*., t. II.

1. Peter L. Berger y Thomas Luckmann, *La Construction sociale de la réalité*, trad. Pierre Taminiaux, París, Klincksieck, 1986 [1966].

2. Véase, por ejemplo, Immanuel Wallerstein, *Le Système du monde, du XVe siècle à nos jours*, 2 vols., París, Flammarion, 1980 [1974].

3. Véase, entre otros, Aaron Cicourel, *La Sociologie cognitive*, trad. Jeffrey y Martine Olson, París, PUF, 1979 [1974]. Se remite también a la traducción francesa de los artículos reunidos posteriormente por Pierre Bourdieu e Yves Winkin: Aaron Cicourel, *Le Raisonnement médical. Une approche socio-cognitive*, París, Seuil, 2002.

1. Aniko Husti, *Le Temps mobile*, París, INRP, 1985.

2. Del nombre de la psicóloga rusa Bluma Zeigarnik (1900-1988) que puso de manifiesto el efecto de tensión que generaba entre los niños no terminar las tareas que se les habían confiado.

1. É. Durkheim, *De la division du travail social*, *op. cit*., p. 189.

1. Sobre la noción de campo religioso según P. Bourdieu, véase «Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber», art. citado; «Genèse et structure du champ religieux», *Revue française de sociologie*, XII, 1971, pp. 295-334; dos textos conectados: «Sociologues de la croyance et croyances de sociologues» y «La dissolution du religieux», en *Choses dites*, *op. cit*., pp. 106-111 y 117-123.

1. Friedrich Engels, «Lettre à Conrad Schmidt», 27 de octubre de 1890, en *Lettres sur «Le Capital»*, París, Éditions sociales, 1964, pp. 366-372.

1. P. Bourdieu, *La Noblesse d'État*, *op. cit*., pp. 539-548.

1. J. Bollack, *Empédocle, op. cit*.

2. P. Bourdieu y M. Mammeri, «Dialogue sur la poésie orale en Kabylie», art. citado.

1. Seis meses antes, a consecuencia de la muerte de un motorista durante un control de la policía, Vaulx-en-Velin, en la periferia lionesa, había vivido enfrentamientos violentos entre jóvenes y fuerzas del orden. P. Bourdieu había comenzado una investigación que luego publicará con el título de *La Misère du monde (op. cit.)* donde figura la conversación a la que se refiere: «Una mission impossible», pp. 229-244.

2. P. Bourdieu, *Homo academicus*, *op. cit*., pp. 234 y ss.

1. Arnaldo Momigliano, «Premesse per una discussione su Georges Dumézil», *Opus II*, 1983; Carlo Ginzburg, «Mythologie germanique et nazisme. Sur un livre ancien de Georges Dumézil», *Annales ESC*, 4, 1985, pp. 695-715; Georges Dumézil, «Science et politique. Réponse à Carlo Ginzburg», *Annales ESC*, 5, 1985, pp. 985989.

2. Georges Dumézil, *Mythe et épopée*, t. I: *L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, París, Gallimard, 1968; reed. Gallimard, «Quarto», 1995.

1. Georges Dumézil, *Mitra-Varuna. Essai sur deux représentations indo-européennes de la Souveraineté*, París, PUF, 1940.

1. P. Bourdieu, «Les rites d’institution», art. citado.

1. G. Bachelard, *La Formation de l'esprit scientifique*, *op. cit*.

1. El «principio de caridad» fue forjado, en primer lugar, por el filósofo Neil L. Wilson, luego teorizado por Willard Van Orman Quine, *Le Mot et la Chose*, trad. Joseph Dopp y Paul Gochet, París, Flammarion, 1977 [1960]. Posteriormente ha sido recogido sobre todo por Donald Davidson, en *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press, 1984 (trad. fr. posterior al curso: *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation*, trad. Pascal Engel, Nimes, Jacqueline Chambon, 1993).

1. Jacques Derrida, *L'Autre Cap*, París, Galilée, 1991.

2. M. Weber, *L'Éthique protestante et l'Esprit du capitalisme*, *op. cit*.

3. Jacques Gernet es un sinólogo francés que fue titular de la cátedra de historia social e intelectual de China de 1975 a 1992 en el Collège de France. Publicará entre otras cosas, en 1997, un artículo en el número 118 de las *Actes de la recherche en sciences sociales* dedicado a la «Genèse de l'État moderne», con el título de «Le pouvoir d'État en Chine», pp. 19-27.

1. Joseph R. Strayer, *Les Origines médiévales de l'État moderne*, trad. Michèle Clément, París, Payot, 1979 [1970].

1. Victor J. Kiernan, «State and nation in Western Europe», *Past and Present*, 31, julio 1963, pp. 20-38.

1. Michael Mann, «The autonomous power of the State: its origins, mechanisms and results», *Archives européennes de sociologie*, 24, 1985, pp. 185-123. Véase también, del mismo autor, *The Sources of Social Power*, Cambridge, Cambridge University Press, 2 vols., 1986-1993.

1. Sobre la noción de capital simbólico, véase, entre otros, P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, *op. cit*., pp. 348-376; *Raisons pratiques*, *op. cit*.; pp. 116123, *Méditations pascaliennes*, *op. cit*., p. 125.

1. Harold Garfinkel, «Conditions of successful degradation ceremonies», *American Journal of Sociology*, 61 (5), 1956, pp. 240-244.

1. Sobre esta idea, véase Pierre Bourdieu, «Stratégies de reproduction et modes de domination», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 105, 1994, pp. 3-12.

2. Andrew W. Lewis, *Le Sang royal. La famille capétienne et l'État, France, XeXIVe siècles*, trad. Jeannie Carlier, París, Gallimard, 1986 [1981].

3. Esta expresión será recuperada más adelante por P. Bourdieu para el título de un artículo: «De la maison du roi à la raison d'État. Un modèle de la genèse du champ bureaucratique», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 118, 1997, pp. 55-68.

1. Este esquema se encuentra en la base de los análisis de P. Bourdieu en «Le patronat», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 20, 1978, pp. 3-82 (con Monique de Saint Martin), después en *La Noblesse d'État*, *op. cit*., cap. 4.

1. Jean-Jacques Laffont, «Hidden gaming in hierarchies: facts and models», *The Economic Record*, 64 (187), 1988, pp. 295-306.

2. Véase nota 1, p. 14.

1. Richard J. Bonney, *The European Dynastic States (1494-1660)*, Nueva York, Oxford University Press, 1991, y «Guerre, fiscalité et activité d'État en France (15001660)», en J.-P. Genet y M. Le Mené (dirs.), *Genèse de l'État moderne*, *op. cit*., pp. 193201.

2. P. Bourdieu remite aquí a una de las conferencias publicadas con los siguientes títulos: «Comment peut-on être sportif?», en *Questions de sociologie*, *op. cit*., pp. 173195; «Programme pour une sociologie du sport», en *Choses dites*, *op. cit*., pp. 203-216.

1. Joachim W. Stieber, «Pope Eugenius IV, the Council of Basel, and the secular and ecclesiastical authorities in the Empire: the conflict over supreme authority and power in the Church», en Heiko A. Oberman (dir.), *Studies in the History of Christian Thought*, vol. 13, Leyden, Brill, 1978.

2. P. Bourdieu, «Esprits d'État. Genèse et structure du champ bureaucratique», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 96-97, marzo 1993, pp. 49-62; recogido en *Raisons pratiques*, *op. cit*., pp. 101-133.

1. Véase, entre otros, François Perroux, *Pouvoir et économie*, París, Dunod, 1973.

1. Laurent Fabius, que fue primer ministro socialista (1984-1986), es normalista.

1. Norbert Elias, «Sport et violence», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 6, 1976, pp. 2-21.

2. Max Weber, «The meaning of discipline», en Hans H. Gerth y Charles Wright Mills, *From Max Weber: Essays in Sociology*, Nueva York, Oxford University Press, 1946, pp. 253-264.

1. Pierre Bourdieu, «Le sens de l'honneur», en *Esquisse d'une théorie de la pratique*, *op. cit*., pp. 19-60.

1. K. Polanyi, *La Grande Transformation*, *op. cit*.

1. Gerald L. Harris, *King, Parliament and Public Finance in Medieval England to 1369*, Oxford, Clarendon Press, 1975.

2. P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, *op. cit*.

1. Y.-M. Bercé, «Pour une étude institutionnelle et psychologique de l'impôt moderne», en J.-P. Genet y M. Le Mené (dirs.), *Genèse de l'État moderne*, *op. cit*., p. 164.

1. Percy Ernst Schramm, *Kaiser, Rom und Renovatio. Studien und Texte zur Geschichte des römischen Erneuerungsgedankens vom Ende des karolingischen Reiches bis zum Investiturstreit*, 2 vols., Berlín, Teubner, 1929.

2. Y.-M. Bercé, «Pour une étude institutionnelle et psychologique de l'impôt moderne», en J.-P. Genet y M. Le Mené (dirs.), *Genèse de l'État moderne*, *op. cit*., p. 164.

3. N. Elias, *La Dynamique de l'Occident*, *op. cit*., cap. 4, «La victoire du monopole royal».

1. Y.-M. Bercé, «Pour une étude institutionnelle et psychologique de l'impôt moderne», *loc. cit*., p. 164.

1. *Ibidem*.

2. Pierre Bourdieu, «La dernière instance», en *Le Siècle de Kafka*, París, Centre Georges-Pompidou, 1984, pp. 268-270.

3. Jean Dubergé, *La Psychologie sociale de l'impôt dans la France d'aujourd'hui*, París, PUF, 1961.

4. Günter Schmolders, *Psychologie des finances et de l'impôt*, trad. Gisela Khairallah, París, PUF, 1973.

5. Pierre-Étienne Will, «Bureaucratie officielle et bureaucratie réelle. Sur quelques dilemmes de l'administration impériale à l'époque des Qing», *Études chinoises*, VIII, primavera 1989, pp. 69-141. Pierre-Étienne Will coordinará después, con Olivier Christin y Pierre Bourdieu, un número de las *Actes de la recherche en sciences sociales* sobre la «Science de l'État» (133, 2000).

1. Rodney H. Hilton, «Resistance to taxation and to other State imposition in Medieval England», en J.-P. Genet y M. Le Mené (dirs.), *Genèse de l'État moderne*, *op. cit*., pp. 173-174.

1. Adhémar Esmein, *Histoire de la procédure criminelle en France et spécialement de la procédure inquisitoire, depuis le XIIe siècle jusqu'à nos jours*, París, Larose, 1882; reed. Panthéon-Assas, 2010.

2. M. Bloch, *Seigneurie française et manoir anglais*, *op. cit*., p. 85.

1. Véase P. Bourdieu, «La force du droit», art. citado.

2. J. Le Goff, «L'État et les pouvoirs», *loc. cit*., p. 32.

3. Faustin Hélie, *Traité de l'instruction criminelle*, t. I, París, 1866.

1. Véase P. Bourdieu, «Effet de champ et effet de corps», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 59, 1985, p. 73.

2. F. Engels, «Lettre à Conrad Schmidt», *loc. cit*.

1. G. Duby, *Histoire de France*, t. I, *op. cit*., pp. 283-284.

2. Véase Pierre Bourdieu, *La Domination masculine*, París, Seuil, 1998, pp. 7690; reed. «Points», 2002.

3. Véase lo que cuenta P. Bourdieu sobre sus investigaciones en *Esquisse pour une auto-analyse*, París, Raisons d'agir, 2004, pp. 64-102; y, para una puesta en práctica, véase «La maison ou le monde renversé», en *Esquisse d'une théorie de la pratique*, *op. cit*., pp. 61-82.

1. Svetlana Alpers, «L'oeil de l'histoire. L'effet cartographique dans la peinture hollandaise au XVIIe siècle», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 49, 1983, pp. 71101.

1. Jack Goody, *La Raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, trad. Jean Bazin y Alban Bensa, París, Minuit, 1978 [1977].

2. Thomas Bernhard, *Maîtres anciens*, trad. Gilberte Lambrichs, París, Gallimard, 1988 [1985], p. 34.

1. A. Jouanna, *Le Devoir de révolte, op. cit., passim*.

2. N. Elias, *La Société de cour*, *op. cit*.

1. Michèle Fogel, «Modèle d'État et modèle social de dépenses. Les lois somptuaires en France de 1545 à 1560», en J.-P. Genet y M. Le Mené (dirs.), *Genèse de l'État moderne*, *op. cit*., pp. 227-235.

1. Frederic William Maitland, *The Constitutional History of England*, Cambridge, Cambridge University Press, 1948 [1908], p. 429. Sir William Blackstone (1723-1780) era un jurista, miembro del Parlamento británico. Esta fórmula figura en el capítulo 7 de sus *Commentaires sur les lois angloises*, trad. fr., Bruselas, 17741776 [1758].

2. F. W. Maitland, *The Constitutional History of England*, *op. cit*., p. 429.

1. P. Bourdieu se refiere a una emisión de televisión difundida el 13 de marzo de 1991 en Antenne 2, titulada «Las aventuras de la libertad» y concebida por Bernard-Henri Lévy, quien, evocando el régimen comunista instaurado en los países del Este, se pregunta: «¿Cómo pudieron los intelectuales de esa época acomodarse a todos estos crímenes, estos procesos, este archipiélago de sufrimiento, esta pesadilla?»

2. Gilles Deleuze, «Supplément à propos des nouveaux philosophes et d'un problème plus général», *Minuit*, suplemento al número 24, mayo 1977, disponible en: www.acrimed.org/article2989.html.

1. Véase Pierre Bourdieu, *Les Règles de l'art*, *op.cit*; para una primera aproximación, véase también «Champ intellectuel et projet créateur», *Les Temps modernes*, 246, 1966, pp. 865-906.

2. Pierre Bourdieu, «Le hit-parade des intellectuels français, ou qui sera juge de la légitimité des juges?», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 52-53, 1984, pp. 95100; recogido en *Homo academicus*, *op. cit*., pp. 275-286.

3. P. Bourdieu alude a la destitución del Collège de France de Jules Michelet, Edgar Quinet y Adam Mickiewicz, en 1852, como consecuencia del golpe de Estado de Napoleón III, al que rehusaron prestar juramento.

4. Se encuentran explicaciones de esto en P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes, op. cit*., pp. 149-150.

1. Véase sobre este tema Pierre Bourdieu, «The corporatism of the Universal», *Telos*, 81, 1989, pp. 99-110, recogido en *Les Règles de l'art*, *op. cit*., pp. 544-558.

1. Véase sobre el tema P. Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique, op. cit*., pp. 59131.

1. Pierre Bourdieu, «Espace social et genèse des “classes”», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 52, 1984, pp. 3-14; recogido en *Langage et pouvoir symbolique*, *op. cit*., pp. 293-323.

1. Arthur Minton, «Aform of class epigraphy», *Social Forces*, 28, 1950, pp. 250-262.

1. K. Polanyi, C. Arensberg y H. W. Pearson (dirs.), *Les Systèmes économiques dans l'histoire et dans la théorie*, *op. cit*.

1. Pierre Bourdieu, «L'opinion publique n'existe pas», *Les Temps modernes*, 318, enero 1973, pp. 1292-1309; recogido en *Questions de sociologie*, *op. cit*., pp. 222-235.

1. Pierre Bourdieu, «La production et la reproduction de la langue légitime», en *Ce que parler veut dire*, *op. cit*., recogido en *Langage et pouvoir symbolique*, *op. cit*., pp. 67-98.

1. Para un desarrollo empírico de esta idea, véase Pierre Bourdieu e Yvette Delsaut, «Le couturier et sa griffe: contribution à une théorie de la magie», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1 (1), 1975, pp. 7-36.

1. Max Weber, *Essais sur la théorie de la science*, trad. Julien Freund, París, Plon, 1965; y *Le Savant et le Politique*, *op. cit*.

1. Baruch Spinoza, *Traité de l'autorité politique*, en *Œuvres complètes*, París, Gallimard, 1954, p. 921.

1. P. Bourdieu, «De la maison du roi à la raison d'État», art. citado.

2. Sobre este tema, véase Pierre Bourdieu y Loïc Wacquant, «From ruling to field of power», *Theory, Culture & Society* 10 (1), agosto 1993, pp. 19-44; y el texto inédito de P. Bourdieu, «Champ du pouvoir et division du travail de domination», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 190, diciembre 2011.

1. P. Bourdieu, *Le Bal des célibataires*, *op. cit*.

1. Esta enumeración se sistematizará en un texto publicado en 1994: P. Bourdieu, «Stratégies de reproduction et modes de domination», art. citado.

2. Pierre Bourdieu, «La fin d'un malthusianisme?», en Darras, *Le Partage des bénéfices. Expansion et inégalités en France*, París, Minuit, 1966, pp. 135-154 (con Alain Darbel).

1. A. W. Lewis, *Le Sang royal. La Famille capétienne et l'État, France, Xe-XIVe siècles*, *op. cit*.

2. Véase Pierre Bourdieu, «L'invention de la vie d'artiste», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2, marzo 1975, pp. 67-94, y *Les Règles de l'art*, *op. cit*., pp. 19-81.

1. Pierre Bourdieu, «La domination masculine», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 84, 1990, pp. 2-31.

1. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Essais de théodicée. Sur la bonté de Dieu, la liberté de l'Homme et l'origine du Mal*, París, Garnier-Flammarion, 1969 [1710].

1. Maurice Merleau-Ponty, «Le langage indirect et les voix du silence», en *Signes*, París, Gallimard, 1960, pp. 40-104 (recogido en *Œuvres*, París, Gallimard, «Quarto», 2010, pp. 1474-1512, en particular p. 1493). Véase también los capítulos (I,3) y (I,6) de la *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945.

2. Ludwig Wittgenstein, *Investigations philosophiques*, París, Gallimard, 1961 [1953], §66-67.

1. Se trata del libro de Sarah Hanley, *Le Lit de justice des rois de France. L'idéologie constitutionnelle dans la légende, le rituel et le discours*, trad. André Charpentier, París, Aubier, 1991 [1983].

1. A. W. Lewis, *Le Sang royal. La famille capétienne et l'État, France, Xe-XIVe siècles*, *op. cit.*, p. 163.

2. Kojima Hiroshi, «A demographic evaluation of P. Bourdieu's "fertility strategy"», *The Journal of Population Problems*, 45 (4), 1990, pp. 52-58.

1. Iznogoud es el héroe de une serie de tiras cómicas del mismo nombre, creadas por René Goscinny y Jean Tabary, en las que el visir del califa de Bagdad, Haroun el-Poussah, trata continuamente de matar a éste para convertirse en «califa en lugar del califa».

2. En *Bayaceto* (1672), Racine se inspira en el asesinato perpetrado en 1635 por el sultán otomano Murad IV (Amurat en la obra) contra sus hermanos y rivales potenciales Bayaceto y Orcan.

1. M. Bloch, *Seigneurie française et manoir anglais*, *op. cit*.

2. Georges Duby, *Le Chevalier, la femme et le prêtre. Le mariage dans la France féodale*, París, Hachette, 1981, reed. en *Féodalité*, París, Gallimard, «Quarto», 1996, pp. 1161-1381.

3. Marcel Mauss, «Salutations par le rire et les larmes», *Journal de psychologie*, 21, 1922; y también «L'expression obligatoire des sentiments», *Journal de psychologie*, 18, 1921, recogido en *Œuvres*, *op. cit*., pp. 269-279.

1. Ernst Kantorowicz, *Les Deux Corps du roi*, trad. Jean-Philippe y Nicole Genet, París, Gallimard, 1989 [1957].

2. Véase *Actes de la recherche en sciences sociales*, 81-82, marzo 1990, dedicadas a «L'économie de la maison», recogido en P. Bourdieu, *Les Structures sociales de l'économie*, *op. cit*.

1. R. J. Bonney, «Guerre, fiscalité et activité d'État en France, 1500-1660», *loc. cit*.

1. F. W. Maitland, *The Constitutional History of England*, *op. cit*.

1. Adolphe Cheruel, *Histoire de l'administration monarchique en France depuis l'avènement de Philippe Auguste jusqu'à la mort de Louis XIV*, Ginebra, Slatkine, 1974 [1855].

1. El trabajo de este colectivo de historiadores será expuesto por Jean-Philippe Genet, «La genèse de l'État moderne: enjeux et bilan d'un programme de recherche», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 118, junio 1997, pp. 3-18.

2. Laurence Caillet, *La Maison Yamazaki. La vie exemplaire d'une paysanne japonaise devenue chef d'une entreprise de haute coiffure*, París, Plon, 1991.

1. N. Elias, *La Dynamique de l'Occident, op. cit*., p. 31.

1. Alusión a la famosa «ley de hierro de la oligarquía», enunciada por Roberto Michels en *Les Partis politiques. Essai sur les tendances oligarchiques des démocraties*, trad. Samuel Jankélévitch, París, Flammarion, 1914 [1911].

2. Georges Duby, prefacio a A. W. Lewis, *Le Sang royal*, *op. cit*., p. 9.

1. Wolfgang Köhler, *L'Intelligence des singes supérieurs*, trad. P. Guillaume, París, Alcan, 1927 [1917], p. 42.

2. Literalmente: «El hombre es un dios para el hombre», paráfrasis de la célebre cita de Hobbes: «El hombre es un lobo para el hombre» *(homo homini lupus)*. En su lección inaugural en el Collège de France, P. Bourdieu ya había adelantado que «es también porque el hombre es un Dios para el hombre por lo que el hombre es un lobo para el hombre» (Pierre Bourdieu, *Leçon sur la leçon*, París, Minuit, 1982, p. 52).

1. Muzaffar Alam, *The Crisis of Empire in Mughal North India: Awadh and the Punjab, 1707-1748*, Oxford-Nueva Delhi, Oxford University Press, 1986, p. 17.

1. Étienne Thuau, *Raison d'État et pensée politique à l'époque de Richelieu*, París, Armand Colin, 1966; reed. Albin Michel, 2000.

1. Alude a la decapitación de François-Auguste de Thou (1607-1642), consejero de Estado durante el reinado de Luis XIII, ejecutado por su participación en la conspiración de Cinq-Mars.

2. La cita de Maurice Merleau-Ponty está extraída de *Éloge de la philosophie*, París, Gallimard, 1960 [1953], p. 46. Esta referencia, además, aparece desarrollada en *Leçon sur la leçon (op. cit*., p. 54): «Pensamos en lo que Merleau-Ponty decía a propósito de Sócrates: "da razones para obedecer a las leyes, pero es ya demasiado tener razones para obedecer [...]. Lo que se espera de él es justamente lo que no puede dar, el asentimiento a la cosa misma y sin considerandos." Si a los que están de acuerdo con el orden establecido, cualquiera que sea, no les gusta la sociología, es porque ésta introduce una libertad en relación con la adhesión primaria que hace que la conformidad misma adquiera aires de herejía o de ironía.» P. Bourdieu, *Leçon sur la leçon*, *op. cit*., p. 54.

1. Pierre Vidal-Naquet, *La Raison d'État*, textos publicados por el comité Maurice-Audin, París, Minuit, 1962; reed. La Découverte, 2002.

1. Véase *supra*, p. 74.

1. Roland Mousnier, *Les Institutions de la France sous la monarchie absolue (1598-1789)*, 2 vols., París, PUF, 1974-1980. A este historiador suele incluírsele en la derecha católica. Como precursor de la historia social en la Sorbona, no pertenecía ni a l'École des Annales ni a la corriente marxista.

1. R. J. Bonney, «Guerre, fiscalité et activité d'État en France, 1500-1660», *cit*., p. 199.

2. Pierre Bourdieu, «Les juristes, gardiens de l'hypocrisie collective», en François Chazel y Jacques Commaille (dirs.), *Normes juridiques et régulation sociale*, París, LGDJ, 1991, pp. 95-99.

1. Adolf A. Berle y Gardiner C. Means, *The Modern Corporation and Private Property*, Nueva York, Macmillan, 1933 [1932].

2. Bernard Guenée, *L'Occident aux XIVe et XVe siècles*, París, PUF, 1971, p. 230.

3. G. Dumézil, *Mythe et épopée*, t. I., *op. cit*.

1. P. Bourdieu se refiere aquí a Keith Hopkins, *Conquerors and Slaves*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.

2. Paul Garelli, Jean-Marie Durand y Hatice Gonnet et al., *Le Proche-Orient asiatique*, t. I: *De ses origines aux invasions des peuples de la mer*, París, PUF, 1969.

1. Robert Mantran, *L'Empire ottoman, du XVIe au XVIIIe siècle. Administration, économie, société*, Londres, Variorum, 1984; véase también Robert Mantran (dir.), *Histoire de l'Empire ottoman*, París, Fayard, 1989, pp. 27 y 165-166.

2. Del griego *physis,* «naturaleza».

3. Véase Alain Darbel y Dominique Schnapper, *Les Agents du système administratif*, Les Cahiers du Centre de sociologie européenne, La Haya, Mouton, 1969.

1. Max Weber, *Sociologie de la religion*, *op. cit*., cap. 1 [1913-1914].

2. Ernest Gellner, *Nations et nationalisme*, trad. Bénédicte Pineau, París, Payot, 1989 [1983], p. 150.

1. S. Hanley, *Le Lit de justice des rois de France*, *op. cit*.

1. F. Autrand, *Naissance d'un grand corps de l'État*, *op. cit*.

1. Alusión al poder atribuido a los reyes en Francia e Inglaterra, desde la Edad Media, de curar esta enfermedad de origen tuberculoso. Véase Marc Bloch, *Les Rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale, particulièrement en France et en Angleterre*, París, Gallimard, 1983 [1924].

1. Jean-Jacques Chevallier, *Histoire de la pensée politique*, París, Payot, 3 vols., 1979-1984.

1. Véase S. Hanley, *Le Lit de justice des rois de France*, *op. cit*.

2. Alusión a la frase de Jean-Paul Sartre *«Le marxisme est l'horizon philosophique indépassable de notre temps»*, «El marxismo es el horizonte filosófico insuperable de nuestra época» («Questions de méthode», en introducción a *Critique de la raison dialectique*, París, Gallimard, 1960).

1. Denis Crouzet, «Recherches sur la crise de l'aristocratie en France au XVIe siècle: les dettes de la Maison de Nevers», *Histoire, économie et société*, 1, 1982, pp. 7-50.

1. Véanse los desarrollos que P. Bourdieu dedica al tema del nombramiento en *Langage et pouvoir symbolique*, *op. cit*., especialmente pp. 307-321.

2. Véase *supra*, p. 302.

3. Sobre este aspecto, véase Pierre Bourdieu, «Les modes de domination», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2-3, 1976, pp. 122-132; y *Le Sens pratique*, *op cit*., pp. 209-232.

1. Por lo que sabemos, este artículo no se ha publicado nunca en francés, pero había sido publicado anteriormente en dos versiones diferentes en inglés: JeanJacques Laffont, «Hidden gaming in hierarchies: facts and models», art. citado; después «Analysis of hidden gaming in a three-level hierarchy», *The Journal of Law, Economics, and Organization*, 6 (2), 1990, pp. 301-324.

1. El artículo en cuestión fue firmado con J.-J. Laffont: Jean Tirole y Jean-Jacques Laffont, «Auction design and favoritism», *International Journal of Industrial Organization*, 9, 1991, pp. 9-42. En 1990, Jean Tirole y Jean-Jacques Laffont publican un artículo titulado «The politics of government decision making: regulatory institutions», *The Journal of Law, Economics, and Organization*, 6 (1), 1990, pp. 1-32; y en 1991: «The politics of government decision making: a theory of regulatory capture», *The Quarterly Journal of Economics*, 106, 1991, pp. 1089-1127. A continuación, firmaron una obra esencial para la nueva economía de la regulación: *A Theory of Incentives in Procurement and Regulation*, Cambridge, MIT Press, 1993.

1. En efecto, P. Bourdieu aborda la noción de campo en todos los cursos impartidos entre 1982 y 1986, pero sobre todo entre 1982 y 1984.

1. Pierre Bourdieu y Loïc Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, Chicago-Cambridge, University of Chicago Press-Polity Press, 1992 (trad. fr. parcial: P. Bourdieu [con L. Wacquant], *Réponses*, *op. cit.)*.

1. P.-É. Will, «Bureaucratie officielle et bureaucratie réelle...», art. citado.

1. R. H. Hilton, «Resistance to taxation and to other State imposition in Medieval England», *loc. cit*.

1. P. Bourdieu, «Droit et passe-droit», art. citado.

2. Sobre la posición de intermediario, véase Pierre Bourdieu, «Condition de classe et position de classe», *Archives européennes de sociologie*, VII, 2, 1966, pp. 201-223.

1. François de Closets, periodista, conoció en los años ochenta un éxito de ventas considerable con los libros *Toujours plus!*, París, Grasset, 1982, del que se vendieron casi dos millones de ejemplares, y *Tous ensemble. Pour en finir avec la syndicratie*, París, Seuil, 1985, que denunciaban los bloqueos de la sociedad francesa cuestionando, en particular, el supuesto corporativismo de los funcionarios y de los sindicatos.

1. Jean-François Billeter, «Contribution à une sociologie historique du mandarinat», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 15, 1977, pp. 3-29.

2. «Conviene que los ciudadanos tengan fortuna, deben gozar de cierto bienestar porque la ciudadanía no puede prostituirse con maniobras y con gentes para quienes la práctica de la virtud es desconocida.» Aristóteles, *Politique*, París, PUF, 1950, p. 78.

3. Véase *supra*, p. 249, nota 1.

4. Remi Lenoir, «Un reproche vivant. Entretien avec un magistrat», en P. Bourdieu (dir.), *La Misère du monde*, *op. cit*., pp. 465-492.

1. Pierre Bourdieu, «La délégation ou le fétichisme politique», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 52, 1984, pp. 49-55, recogido en *Choses dites*, *op. cit*., pp. 185-202; y *Langage et pouvoir symbolique*, *op. cit*., pp. 259-279.

2. F. Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, *op. cit*., cap. 3.

3. Robert W. Gordon, «“The ideal and the actual in the law”. Fantasies and practices of New York City lawyers, 1870-1910», en Gerald W. Gawalt, *The New High Priests. Lawyers in Post-Civil War America*, Wesport Greenwood Press, 1984.

1. Véase P. Bourdieu, «Un acte désintéressé est-il possible?», *loc. cit*., que retoma elementos del curso de 1988-1989 en el Collège de France.

1. Pierre Bourdieu, «La dernière instance», *loc. cit*.

2. Para un ejemplo de los mencionados análisis, realizado por el autor en el mismo período, véase Pierre Bourdieu, Salah Bouhedja y Claire Givry, «Un contrat sous contrainte», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 81, 1990, pp. 34-51; recogido en *Les Structures sociales de l'économie*, *op. cit*.

3. A. Cicourel, *La Sociologie cognitive*, *op. cit*.

1. André Malraux, *Psychologie de l'art*, t. III, *La Monnaie de l'absolu*, Ginebra, Skira, 1950.

1. P. Corrigan y D. Sayer, *The Great Arch*, *op. cit*.

1. Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1983 (trad. fr. posterior al curso: *L'Imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, trad. PierreEmmanuel Dauzat, París, La Découverte, 1996).

1. F. W. Maitland, *The Constitutional History of England*, *op. cit*.

2. *Ibidem*, p. 391.

1. *Ibidem*, p. 392. El *capitalis iustitiarius* es el primero de los jueces del rey de Inglaterra: preside el Tribunal Superior del rey y es el guardián del reino en su ausencia.

1. *Ibidem*, p. 394.

2. E. Kantorowicz, *Les Deux Corps du roi*, *op. cit*., pp. 145-172.

3. Marcel Mauss, «Esquisse d'une théorie générale de la magie», *L'Année sociologique*, 1902-1903, recogido en *Sociologie et anthropologie*, París, PUF, 1950, pp. 1-141.

1. Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, Cambridge, Harvard University Press, 1936.

1. Título de un artículo publicado posteriormente por P. Bourdieu: «Le mystère du ministère. Des volontés particulières à la “volonté générale”», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 140, 2001, pp. 7-11. Este tema ya había sido abordado en *Ce que parler veut dire*, *op. cit*., repris dans *Langage et pouvoir symbolique*, *op. cit*.

1. P. Bourdieu se refiere aquí sin duda a Joseph Ben-David, *The Scientist's Role in Society: a Comparative Study*, Chicago, University of Chicago Press, 1971.

1. Romain Rolland, *Jean-Christophe*, París, Cahiers de la quinzaine, 17 vols., 1904-1912.

1. P. Bourdieu y M. de Saint Martin, «Le patronat», art. citado.

1. Véase p. 108, nota 1.

2. Alusión a Jürgen Habermas, *L'Espace public, op. cit*.

1. Ernst Cassirer, *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, trad. Pierre Quillet, París, Minuit, 1983 [1927].

1. Petición firmada por 121 intelectuales y artistas franceses, el 5 de septiembre de 1960, en el momento de la apertura del proceso contra la «red Jeanson», los «portadores de maletas», acusados de traición por su apoyo a los militantes del Frente de Liberación Nacional (FLN) argelino; su posición a favor del derecho a la insumisión y su llamada a la interrupción de los combates puso en marcha una oleada de censuras y la suspensión de los catedráticos de los universitarios firmantes.

1. E. P. Thompson, «The peculiarities of the English», art. citado.

2. Keith M. Baker, *Inventing the French Revolution. Essays on French Political Culture in the Eighteenth Century*, Cambridge-Nueva York, Cambridge University Press, 1990 (trad. fr. posterior al curso: *Au tribunal de l'opinion. Essai sur l'imaginaire politique au* XVIIIe *siècle*, trad. Louis Évrard, París, Payot, 1993).

1. Sobre este aspecto, véase el capítulo 4 de *La Noblesse d'État*, *op. cit*., y el texto inédito de P. Bourdieu «Champ du pouvoir et division du travail de domination», art. citado.

1. François Furet y Mona Ozouf (dirs.), *Dictionnaire critique de la Révolution française*, París, Flammarion, 1988.

2. Condorcet, al que la Convención condenó por traición, murió en realidad en prisión en circunstancias no dilucidadas. Si bien Marat había llevado al terreno político el bien acreditado rencor que profesaba a Condorcet, debido al rechazo de sus trabajos por parte de la Academia de Ciencias, ya enfermo, no desempeñaba en la práctica ningún papel en la Convención en el momento de la desgracia del matemático y, de hecho, murió asesinado un año antes que Condorcet.

1. S. Hanley, *Le Lit de justice des rois de France*, *op. cit*.

2. K. M. Baker, *Inventing the French Revolution*, *op. cit*.

1. Marcel Marion, *Dictionnaire des institutions de la France aux XVIIe et XVIIIe siècles,* París, Picard, 1972 [1923].

1. *Ibidem*, pp. 336-337.

1. M. Weber, *Économie et société*, *op. cit*., cap. 3, sección 5.

1. Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 vols., Cambridge, Cambridge University Press, 1978 (trad. fr. posterior al curso: *Les Fondements de la pensée politique moderne*, trad. Jerome Grossman y Jean-Yves Pouilloux, París, Albin Michel, 2001.)

2. P. Bourdieu y M. de Saint Martin, «Le patronat», art. citado, p. 28.

1. Fritz K. Ringer, *The Decline of the German Mandarins. The German Academic Community (1890-1933)*, Cambridge, Harvard University Press, 1969.

1. *Philosophies de l'Université. L'idéalisme allemand et la question de l'Université*, textos de Schelling, Fichte, Schleiermacher, Humboldt, Hegel, presentados por Luc Ferry, Jean-Pierre Pesron y Alain Renaut, París, Payot, 1979.

1. Véase, entre otros, P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, *op. cit*., pp. 11 y ss.

2. Vilfredo Pareto, *Traité de sociologie générale (Œuvres complètes*, vol. 12), París-Ginebra, Droz, 1968 [1916]. Se encuentra esta problemática en otras obras, sobre todo en *Les Systèmes socialistes (Œuvres complètes*, vol. 5), París-Ginebra, Droz, 1965 [1902]. Véase también la selección de textos: Vilfredo Pareto, *The Rise and Fall of Elites. An Application of Theorical Sociology*, New Brunswick, Transaction Publishers, 1991.

1. Como consecuencia de los numerosos conflictos que enfrentaron al Parlamento de París y las clases superiores, Luis XVI y René Nicolas de Maupeou, su canciller y guardián de sellos, reformaron en 1771 el sistema judicial y, en particular, el principio de venalidad de los cargos, condición de la relativa independencia de los parlamentarios en relación con el poder real.

1. Sobre este aspecto, veánse las explicaciones de P. Bourdieu en *Homo academicus*, *op. cit*., pp. 209-250.

1. Alain Viala, *Naissance de l'écrivain. Sociologie de la littérature à l'Âge classique*, París, Minuit, 1985.

1. Louis-Adrien Le Paige, *Lettres historiques sur les fonctions essentielles du Parlement, sur le droit des pairs et sur les lois fondamentales du royaume*, 2 vols., Ámsterdam (?), 1753-1754. Véase S. Hanley, *Le Lit de justice des rois de France*, *op. cit*., pp. 11-23.

2. Malesherbes, *Très humbles et très respectueuses remontrances, que présentent au roi, notre très honoré souverain et seigneur, les gens tenants sa Cour des Aides à Paris*, París, 1778. Durante el Antiguo Régimen, las *cours des aides*, tribunales de ayudas, trataban los contenciosos en materia de fiscalidad.

1. Turgot, *Des administrations provinciales: mémoire présenté au Roi*, 1788.

2. Guillaume-Joseph Saige, *Catéchisme du citoyen, ou Éléments du droit public français, par demandes & réponses*, s.l., 1788 [1775?].

3. Louis-Sébastien Mercier, *Tableau de Paris*, Ámsterdam, 12 vols., 1783 [1781?]1788. En este célebre testimonio sobre las costumbres de la época, uno de los blancos de Mercier es el *«automate»* o el «escritor de oficio».

1. Donald R. Kelley, *The Beginning of Ideology. Consciousness and Society in the French Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

2. Véase Pierre Bourdieu, «Effet de champ et effet de corps», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 59, septiembre 1985, p. 73; también: «La force du droit», art. citado.

3. William Farr Church, *Constitutional Thought in Sixteenth-Century France. A Study in the Evolution of Ideas*, Cambridge, Harvard University Press, 1941.

1. Sobre la multidimensionalidad del espacio social, véase el capítulo 2 de *La Distinction, op. cit*., en particular pp. 128-144.

1. Denis Richet, *La France moderne. L'esprit des institutions*, París, Flammarion, 1973, pp. 79-80.

2. Denis Richet, «Élite et noblesse: la fonction des grands serviteurs de l'État (fin XVIe-début XVIIe siècle)», *Acta Poloniae Historica*, 36, 1977, pp. 47-63.

1. E. Kantorowicz, *Les Deux Corps du roi*, *op. cit*., pp. 145-227.

1. La «hipótesis Sapir-Whorf», según la cual las representaciones mentales derivarían de las categorías lingüísticas y, por tanto, serían relativas a las culturas, es llamada así por los antropólogos Edward Sapir y Benjamin Lee Whorf. Se atribuye al lingüista Wilhelm von Humboldt y a su continuador, el filósofo Ernst Cassirer, la idea comparable según la cual cada lengua encerraría una visión del mundo. Sobre el uso de estas hipótesis por P. Bourdieu, véase «Sur le pouvoir symbolique», art. citado.

2. P. Bourdieu, «La force du droit», art. citado.

1. G. Duby, *L'Histoire de France*, t. I. *Le Moyen Âge*, *op. cit*., p. 288.

2. Los *iuvenes* estaban excluidos del reparto de los feudos.

1. Véase, por ejemplo, P. Bourdieu, «La délégation et le fétichisme politique», art. citado.

2. Sobre esta alusión a la crítica de la omnipresencia del Estado por parte del dramaturgo austriaco, véase en particular Thomas Bernhard, *Maîtres anciens*, trad. Gilberte Lambrichs, París, Gallimard, 1988 [1985], p. 34.

1. Q. Skinner, *Les Fondements de la pensée politique moderne*, *op. cit*.

2. Louis Gernet, *Les Grecs sans miracle*, París, Maspero, 1983. (Se trata, de hecho, de una recopilación de textos extraídos de diferentes revistas, publicados entre 1903 y 1960.)

1. Catherine Maire (dir.), *Jansénisme et révolution*, París, Chroniques de PortRoyal, Bibliothèque Mazarine, 1990.

1. Dale Van Kley, «Du parti janséniste au parti patriote. L'ultime sécularisation d'une tradition religieuse à l'époque du chancelier Maupeou (1770-1775)», en *ibidem*, pp. 115-130.

2. Un partido era un clan, una facción, con frecuencia de base familiar, que defendía los mismos intereses.

1. François Châtelet, Olivier Duhamel y Évelyne Pisier-Kouchner, *Dictionnaire des oeuvres politiques*, París, PUF, 1986. En 1989, Évelyne Pisier fue nombrada directora del Libro en el Ministerio de Cultura.

2. Véase Pierre Bourdieu, «Les sciences sociales et la philosophie», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 47-48, 1983, pp. 45-52.

1. Para el conjunto de este apartado, nos remitiremos a P. Bourdieu, «Un acte désintéressé est-il possible?», *loc. cit*., pero también al post scriptum de las *Règles de l'art, op. cit*., «Pour un corporatisme de l'universel», pp. 459-472.

2. Pierre Bourdieu, «Le champ scientifique», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2-3, 1976, pp. 88-104. P. Bourdieu volverá sobre este punto en su último curso en el Collège de France, en 2000-2001, que se publicará con el título de *Science de la science et réflexivité*, París, Raisons d'agir, 2001.

3. Sentencia que se supone figuraba sobre la puerta de entrada de la Academia de Platón.

4. P. Bourdieu, *L'Ontologie politique de Martin Heidegger, op. cit*.

1. Gilbert Dagron, «L'homme sans honneur, ou le saint scandaleux», *Annales HSS*, 1990, 4, pp. 929-939. En la Iglesia ortodoxa, el *salos* designa el «loco en Cristo»: el asceta que adopta voluntariamente el comportamiento y el lenguaje del loco para alcanzar una perfección ascética.

1. Véase P. Bourdieu, «Un fondement paradoxal de la morale», en *Raisons pratiques, op. cit*., pp. 237-243.

1. James M. Buchanan, «An economic theory of clubs», *Economica*, 32, 1965, pp. 1-14. Este economista estadounidense recibió en 1986 el Premio Nobel de Economía por sus estudios sobre la «teoría de la elección pública», que desarrolla una crítica de la intervención pública relacionándola con los agentes del Estado.

2. *Ibidem*, nota 9.

3. Paul Samuelson, «The pure theory of public expenditure», *The Review of Economics and Statistics*, 36 (4), pp. 387-389.

1. P. Bourdieu, *La Distinction, op. cit*., p. 182.

1. El filósofo y poeta Johann Gottfried von Herder, considerado el inspirador del movimiento romántico *Sturm und Drang*, es también el autor de una definición de la nación basada en el territorio y en la lengua común.

1. B. Anderson, *L'Imaginaire national, op. cit*.

1. Los manuales escolares del historiador Ernest Lavisse (1842-1922), entre los que está el célebre «Petit Lavisse» para el curso elemental, han formado generaciones de escolares inculcándoles el espíritu patriótico y ciudadano elogiado por los republicanos.

2. «Sobre la religión civil» es el título del capítulo 8 del libro IV del *Contrato social* de Jean-Jacques Rousseau.

3. P. Bourdieu se refiere aquí sin duda a la obra de Robert N. Bellah, *The Broken Covenant. American Civil Religion in Time of Trial*, Nueva York, Seabury Press, 1975.

1. George L. Mosse, *The Crisis of German Ideology. Intellectual Origins of the Third Reich*, Nueva York, Grosset & Dunlap, 1964 (trad. fr. posterior al curso: *Les Racines intellectuelles du Troisième Reich*, trad. Claire Darmon, París, Calmann-Lévy, 2006). Véase también George L. Mosse, *The Nationalization of the Masses: Political Symbolism and Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars through the Third Reich*, Ithaca-Londres, Cornell University Press, 1975.

2. Sobre este apartado, véase G. L. Mosse, *Les Racines intellectuelles du Troisième Reich, op. cit*., en particular el prólogo de 1964 (pp. 7-13) y el capítulo 2, «La foi germanique» (pp. 50-72).

1. Alusión a la reunificación de Alemania proclamada el 3 de octubre de 1990.

1. Karl Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, París, Éditions sociales, 1976 [1852].

2. Véase P. Bourdieu, *Choses dites, op. cit*., pp. 27-29.

1. Patrick Champagne, *Faire l'opinion. Le nouveau jeu politique*, París, Minuit, 1990.

2. Véase principalmente Pierre Bourdieu y Luc Boltanski, «“À armes égales”: la parade de l’objectivité et de l’imposition de problématique», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 71-72, 1998, pp. 98-101.

1. Véase P. Bourdieu, «La grève et l'action politique», en *Questions de sociologie, op. cit*., pp. 251-263.

1. Véase P. Bourdieu, «Pour un corporatisme de l'universel», *loc. cit*., pp. 459-472.

1. Pierre Bourdieu y Jean Passeron, «Sociologues des mythologies et mythologies des sociologues», art. citado.

1. La clase tiene lugar durante lo que más tarde se denominará la «guerra de los Balcanes» y que producirá, entre otras cosas, la desintegración de Yugoslavia: mientras la guerra en Eslovenia tuvo lugar en junio-julio de 1991, en Croacia había comenzado en agosto del mismo año, y la guerra en Bosnia empezaría en abril de 1992.

1. Véase a este respecto el número 124, 1998, de las *Actes de la recherche en sciences sociales*: «De l'État social à l'État pénal», y el texto de Loïc Wacquant sobre «L'Amérique comme utopie à l'envers», en P. Bourdieu (dir.), *La Misère du monde, op. cit*., pp. 169-179.

2. Abram de Swaan, *In Care of the State: Health Care, Education and Welfare in Europe and in the USA in de Modern Era*, Cambridge, Polity Press, 1988 (trad. fr. posterior al curso: *Sous l'aide protectrice de l'État*, trad. Laurent Bury, París, PUF, 1995).

1. Durante las manifestaciones de los estudiantes de bachillerato y universitarios contra el proyecto de ley Devaquet, una de cuyas medidas consistía en aumentar las tasas de inscripción en la universidad, el fundador del *Figaro Magazine*, Louis Pauwels, había diagnosticado un «sida mental» a los jóvenes manifestantes.

2. Albert O. Hirschman, *Exit, Voice and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations and States*, Cambridge, Harvard University Press, 1970 (trad. fr. posterior al curso: *Défection et prise de parole*, trad. Claude Besseyrias, París, Fayard, 1995).

1. Pierre Bourdieu, «La société traditionnelle. Attitude à l'égard du temps et conduite économique», *Sociologie du travail*, 1, enero-marzo 1963, pp. 24-44, recogido en *Esquisses algériennes*, París, Seuil, 2008, pp. 75-98. Véase también Pierre Bourdieu, *Algérie 60. Structures économiques et structures temporelles*, París, Minuit, 1977.

2. Encontraremos este tema en una intervención de P. Bourdieu durante el movimiento social de 1995: «Contre la destruction d'une civilisation», en *Contrefeux*, París, Raisons d'agir, 1998, pp. 30-33.

1. Véase William Ryan, *Blaming the Victim*, Nueva York, Pantheon Books, 1971.

2. É. Durkheim, «Morale et science des mœurs», en *Textes, op. cit*., t. II, pp. 255 y ss.

1. Remi Lenoir, «La notion d'accident du travail: un enjeu de luttes», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 32-33, 1980, pp. 77-88.

1. Aquí, P. Bourdieu traduce sin duda directamente del inglés. Sobre la posición de Herbert Spencer sobre el Estado, véase, por ejemplo, *L'Individu contre l'État*, trad. J. Gerschel, París, Alcan, 1885 [1884], y *Le Droit d'ignorer l'État*, trad. Manuel Devaldès, París, Les Belles Lettres, 1993 [1892].

2. Indudablemente, P. Bourdieu se refiere aquí al artículo de Gerald L. Geison, «Les à-côtés de l'expérience», *Les Cahiers de Science & Vie*, sobre «Pasteur: La tumultueuse naissance de la biologie moderne», 4, agosto 1991, pp. 69-79. Unos años más tarde, este autor publicó *The Private Science of Louis Pasteur*, Princeton, Princeton University Press, 1995, que será citado a continuación por P. Bourdieu, en *Science de la science et réflexivité, op. cit*.

3. Troy Duster, *Backdoor to Eugenics*, Nueva York, Routledge, 1990 (trad. fr. posterior al curso: *Retour à l'eugénisme*, trad. Colette Estin, París, Kimé, 1992).

1. James Burnham, *L'Ère des organisateurs*, trad. Hélène Claireau, París, Calmann-Lévy, 1947 [1941].

1. Véase por ejemplo Éliane Allo, «L'émergence des probabilités», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 54, 1984, pp. 77-81, y «Un nouvel art de gouverner: Leibniz et la gestion savante de la société par les assurances», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 55, 1984, pp. 33-40.

1. P. Bourdieu, *L'Ontologie politique de Martin Heidegger, op. cit*.

1. Véase nota p. 489.

1. Remi Lenoir, «Un reproche vivant», *loc. cit*.

2. Sobre este tema, véase Pierre Bourdieu, «La démission de l'État», en *La Misère du monde, op. cit*., pp. 219-228. Para otras exposiciones, véase Pierre Bourdieu, «La main droite et la main gauche de l'État», en *Contre-feux, op. cit*., pp. 9-17.

1. Hellmut Brunner, «Die religiöse Antwort auf die Korruption im Ägypten», en Wolfgang Schuller (dir.), *Korruption im Altertum*, Coloquio de Constanza, Múnich, Viena, Oldenbourg, 1982, pp. 71-77.

2. La herejía amarniense designa la reforma religiosa introducida por Amenofis IV/Akenatón que, en lucha contra el clero, impuso el culto exclusivo al dios Sol en detrimento del resto del panteón egipcio.

3. Cuando tuvo lugar el curso, P. Bourdieu, sin duda, había empezado ya a investigar en esta región siderúrgica damnificada. Véase P. Bourdieu (dir.), *La Misère du monde, op. cit*.

1. *Science de la science et réflexivité*, *op. cit*.

2. «Les robins et l'invention de l'État», en *La Noblesse d'État*, *op. cit*., pp. 539548.

3. «L'État et la construction du marché», en *Les Structures sociales de l'économie*, *op. cit*., pp. 113-153 (tomado del artículo «La construction du marché», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 81-82, 1990, pp. 65-85).

4. «Esprits d'État. Genèse et structure du champ bureaucratique», art. citado; «De la maison du roi à la raison d'État. Un modèle de la genèse du champ bureaucratique», art. citado; «Stratégies de reproduction et modes de domination», art. citado.

1. Véanse por ejemplo: «Espace social et pouvoir symbolique» (lectura realizada en la Universidad de San Diego, marzo 1986), en *Choses dites*, *op. cit*., pp. 147-166; *Réponses*, *op. cit*., pp. 86-90 (con L. Wacquant); «L'État et la concentration en capital symbolique» (París, enero 1993), en Bruno Théret (dir.), *L'État, la finance et le social. Souveraineté nationale et construction européenne*, París, La Découverte, 1995, pp. 73-105; y sobre todo la intervención no publicada «Le sociologue devant l'État» en la Asociación de sociólogos de lengua francesa, en octubre de 1982.

2. «De la maison du roi à la raison d'État. Un modèle de la genèse du champ bureaucratique», art. citado, p. 55, nota 1.

3. *Leçon sur la leçon*, *op. cit*.

4. «Les modes de domination», art. citado.

5. «Stratégies de reproduction et modes de domination», art. citado.

6. «La transmission de l'héritage culturel», en Darras, *Le Partage des bénéfices*, *op. cit*., pp. 135-154, y «Reproduction culturelle et reproduction sociale», *Informations sur les sciences sociales*, X (2), abril 1971, pp. 45-99.

1. «Le patronat», art. citado (con M. de Saint Martin).

2. «La sainte famille. L'épiscopat français dans le champ du pouvoir», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 44-45, noviembre 1982, pp. 2-53 (con M. de Saint Martin).

3. «Agrégation et ségrégation. Le champ des grandes écoles et le champ du pouvoir», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 69, septiembre 1987, pp. 2-50 (con M. de Saint Martin).

4. «Champ du pouvoir, champ intellectuel et habitus de classe», *Scolies*, 1, 1971, pp. 7-26. En 1971, lo define así: «El campo del poder es la estructura objetiva de las relaciones que se establecen entre los sistemas de agentes y las instancias que tienden a mantener la estructura de las relaciones establecidas entre las clases», *Séminaires EPHE*.

5. «Décrire et prescrire: les conditions de possibilité et les limites de l'efficacité politique», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 38, mayo 1981, pp. 65-79; *Ce que parler veut dire*, *op. cit*. Esta obra se reeditará incrementada en 2001 con el título significativo del objeto estudiado: *Langage et pouvoir symbolique*, *op. cit.* (título de la segunda parte de la versión anterior).

6. «L'opinion n'existe pas», boletín *Noroit*, 155, febrero 1971, reed. en *Questions de sociologie*, *op. cit*., pp. 222-225, y sobre todo «Questions de politique», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 16, septiembre 1977, pp. 55-89.

7. «La représentation politique. Éléments pour une théorie du champ politique», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 36-37, febrero-marzo 1981, pp. 3-24; «La délégation et le fétichisme politique», art. citado; o también «Le mystère du ministère. Des volontés particulières à la "volonté générale"», art. citado.

1. *Homo academicus*, *op. cit*., p. 42.

2. «Sur la science de l'État», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 133, junio 2000, pp. 3-9 (con Olivier Christin, Pierre-Étienne Will).

3. «Esprits d'État. Genèse et structure du champ bureaucratique», art. citado.

4. «Le mystère du ministère. Des volontés particulières à la volonté générale», art. citado.

5. Véase «Pouvoir d'État et pouvoir sur l'État», en *La Noblesse d'État*, *op. cit*., pp. 533-559, y los cursos que Bourdieu dedicó al campo jurídico, al campo burocrático y al Estado en el Collège de France (1986-1992) resumidos en varios artículos: «La force du droit. Éléments pour une sociologie du champ juridique», art. citado; «Un acte désintéressé est-il possible?», *loc. cit.*; «Esprits d'État. Genèse et structure du champ bureaucratique», art. citado; «De la maison du roi à la raison d'État. Un modèle de la genèse du champ bureaucratique», art. citado.

6. «La souffrance», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 98, diciembre 1991.

1. *La Misère du monde*, *op. cit*., pp. 340 y 350.

2. «La main gauche et la main droite de l'État», entrevista de Roger-Pol Droit y Thomas Ferenczi, *Le Monde*, 14 de enero de 1992, reed. en *Contre-feux*, *op. cit*., pp. 10 y 12.

3. *Interventions (1961-2001). Sciences sociales et actions politiques*, Marsella, Agone, 2002.

4. *Le Sociologue et l'Historien*, Marsella, Agone, 2010, p. 90 (con Roger Chartier).

5. «Le sociologue devant l'État», Association des sociologues de langue française, París, octubre 1982.

1. Véase en particular «Le mort saisit le vif», art. citado, p. 7, para un primer desarrollo crítico de la noción de Estado.

2. «Le sociologue devant l'État», art. citado.

1. En lo concerniente a la relación que Bourdieu mantenía con los historiadores franceses a finales de los años ochenta y comienzos de los noventa, véase «Sur les rapports entre la sociologie et l'histoire en Allemagne et en France. Entretien avec Lutz Raphael», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 106-107, marzo 1995, pp. 108-122.

2. Resumen de sus cursos y trabajos, *Annuaire du Collège de France*, 19881989, París, 1989, p. 431.

3. «Entretien sur l'esprit de la recherche, avec Yvette Delsaut», en Yvette Delsaut y Marie-Christine Rivière, *Bibliographie des travaux de Pierre Bourdieu*, Pantin, Le Temps des cerises, 2002, p. 224.

1. Esta bibliografía de los documentos utilizados por P. Bourdieu durante el curso sobre el Estado se ha elaborado a partir de sus archivos personales. Les textos disponibles y referenciados se han añadido a los textos citados durante el desarrollo del curso.

Título de la edición original:
Sur l'État

Edición en formato digital: septiembre de 2014

© de la traducción, Pilar González Rodríguez, 2014

© Éditions Raison d'agir / Éditions du Seuil, 2012

© EDITORIAL ANAGRAMA, S.A., 2014
Pedró de la Creu, 58
08034 Barcelona

ISBN: 978-84-339-3520-5

Conversión a formato digital: Newcomlab, S.L.

anagrama@anagrama-ed.es
www.anagrama-ed.es